Introduction à la sociologie pragmatique

Mohamed NACHI

Préface de Luc BOLTANSKI

Cursus

ARMAND COLIN

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

DU MÊME AUTEUR

Remerciements

– Préface –

Introduction

- *Où en est la sociologie ?*
- *L'invention d'un style sociologique*
- *Prolégomènes à l'étude du modèle des cités*

Chapitre 1 - Les éléments constitutifs du « style » pragmatique

- *Les grands principes*
- *Un concept fondamental : l'épreuve*

Chapitre II - La construction d'une sociologie des régimes pragmatiques de l'action

- *L'hypothèse d'une pluralité des régimes d'action*
- *La nécessité du basculement d'un régime à un autre*

Chapitre III - La modélisation du régime de justice : le laboratoire des cités

- *Les cités : modèles de justification*
- *Axiomatique du modèle commun des cités*
- *Les mondes : modèles d'ajustement*
- ***Le conflit des** mondes : **modèle de la critique***
- *L'extension du laboratoire des cités : cité par projets et monde connexionniste*

Chapitre IV - D'une pragmatique du compromis à une phénoménologie de l'arrangement

- *Le compromis: figure centrale du modèle des cités*
- *L'arrangement: figure centrale dans La Condition fœtale*

– Conclusion –

– Bibliographie –

© Armand Colin, Paris, 2006, 2009 pour la présente impression
978-2-200-25621-0

DU MÊME AUTEUR

Éthique de la promesse. L'agir responsable, Paris, PUF, 2003.

Du contrôle à la responsabilisation. Approches de l'entreprise et du système pénal, Recherches Sociologiques, en codirection avec Thomas Périlleux, Volume 43, n° 1, 2004.

Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique, en codirection avec Matthieu de Nanteuil, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2005.

Vers un nouveau « style » sociologique ?

Conception de couverture : Dominique Chapon et Emma Drieu

Mise en pages : Luis Abénia

Intemet : http://www.armand-colin.com

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

ARMAND COLIN ÉDITEUR • 21 , RUE DU MONTPARNASSE • 75006 PARIS

– COLLECTION CURSUS • SOCIOLOGIE –

dirigée par Gilles Ferréol

PARUTIONS RÉCENTES DANS LA MÊME COLLECTION

G. BAJOIT	*Le changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines, 2003*
M. BERA ET Y. LAMY	*Sociologie de la culture, 2003.*
N. BERTHIER	*Les techniques d'enquête en sciences sociales, 2006.*
J.-L. BENOIT	*Comprendre Tocqueville, 2004.*
J. CANDAU	*Anthropologie de la mémoire, 2005.*
J. COENEN-HUTHER	*Sociologie des élites, 2004.*
R. DELIEGE	*Anthropologie de la famille et de la parenté, 2e éd., 2005.*
F. DUPUY	*Anthropologie économique, 2001.*
M.-O. GERAUD, O. LESERVOISIER, R. POTTIER	*Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes, 2002, 2e édition.*
J. GUIBERT, G. JUMEL	*La socio-histoire, 2002.*
P. LEGROS, F. MONNEYRON, J.-B. RENARD, P. TACUSSEL	*Sociologie de l'imaginaire, 2006.*
A. POLICAR	*La justice sociale, 2006.*
R. REZSOHAZY	*Sociologie des valeurs, 2006.*
P. SCIEUR	*Sociologie des organisations, 2005.*
J.-M. SECA	*Les représentations sociales, 2001.*
S. TABBONI	*Les temps sociaux, 2006.*
M. VALIERE	*Ethnographie de la France, 2002.*
M. VALIERE	*Le conte populaire. Approche socio-anthropologique,* 2006.

– Remerciements –

J'ai une dette particulière à l'égard de Luc Boltanski. Je tiens à le remercier plus particulièrement pour ses encouragements, son soutien sans faille et sa disponibilité. Les discussions que nous avons eues ensemble à plusieurs reprises ont grandement contribué à éclaircir et approfondir divers aspects de l'ouvrage. Les nombreuses remarques qu'il m'avait faites sur les précédentes versions de ce texte m'ont permis à chaque fois d'améliorer ou de préciser l'analyse. Il me fait l'honneur de préfacer cet ouvrage et ce d'autant plus qu'il se livre à un tel exercice pour la première fois. Je voudrais lui exprimer toute ma gratitude et lui dédier cet ouvrage.

Mais je dois adresser aussi ma reconnaissance à Gilles Ferréol qui m'a fait confiance en accueillant cet ouvrage avec enthousiasme dans la collection qu'il dirige et qui a, depuis le début, accompagné sans relâche sa réalisation avec beaucoup de professionnalisme et avec une vigilance critique sans égale.

La version définitive doit beaucoup à ceux, nombreux, qui ont bien voulu lire des fragments ou des versions intermédiaires et me faire part de leurs commentaires. Je voudrais exprimer ici mes remerciements les plus chaleureux à mes collègues de Liège : Marc Jacqumain, Olgierd Kuty et Didier Vrancken. Je dois également beaucoup aux lectures attentives de mon ami André Robinet qui m'a, tout au long de la réalisation de cet ouvrage, fait bénéficier de ses remarques utiles et de ses commentaires pertinents. Qu'il en soit remercié. J'exprime toute ma gratitude à Sophie Grenade et au secrétariat de l'ISHS : Marie Clotuche, Marina Salerno et Salvina Lodato, pour leur précieuse aide dans l'établissement du manuscrit.

– Préface –

Par Luc Boltanski

L'ouvrage suivant est le premier consacré à la présentation synthétique des travaux se rattachant à un courant, développé maintenant depuis une vingtaine d'années, et qui est parfois désigné sous le terme de « sociologie pragmatique » ou encore de « sociologie des épreuves » (Lemieux). Mohamed Nachi, qui a une double compétence dans le domaine de la sociologie et dans celui de la philosophie morale et politique, et dont j'ai eu l'honneur de diriger la brillante thèse portant sur l'analyse comparative du sens de la justice en Tunisie et en France (thèse qui va donner lieu prochainement à une publication) m'a demandé de préfacer son livre – qui fait une part, à mon avis trop belle, à la contribution que j'ai pu apporter au développement de ce qu'il appelle très justement un nouveau « style sociologique », au sens où ce style marque un ensemble de travaux qui ont entre eux comme un « air de famille », pour reprendre cette fois une notion wittgensteinienne.

Mais ce livre n'est certainement pas le dernier que Mohamed Nachi consacrera à un courant dont il est lui-même un éminent représentant et on peut espérer que, s'il rencontre l'intérêt d'un public et, notamment, des étudiants en sciences sociales, auxquels il est destiné en priorité, il connaîtra une édition augmentée ou même un second volume qui permettront de présenter de façon plus ample d'autres expressions du « style » pragmatique en sciences sociales et de diversifier la présentation en tenant compte de publications importantes, trop récentes pour avoir été intégrées dans le présent ouvrage. Je pense, particulièrement, à l'ouvrage d'Elisabeth Claverie, *Les Guerres de la Vierge,* qui renouvelle l'anthropologie sociale depuis une approche pragmatique, à l'important livre de Laurent Thévenot publié il y a quelques mois et qui donne une impulsion nouvelle et tout à fait originale à l'étude des régimes d'action (Thévenot, 2006), et à bien d'autres contributions qu'il serait bien sûr trop long de citer ici, publiés sous forme d'ouvrages ou d'articles.

Comme c'est souvent le cas lorsqu'il existe des similitudes assez grandes entre les travaux développés par des chercheurs (mais cela vaut aussi pour les écrivains et les artistes) qui, venus d'horizons différents, se sont rencontrés, souvent de façon fortuite, dans un contexte local particulier, et qui, à des degrés divers, ont suffisamment mis en commun leurs idées et leur façon de concevoir leur activité pour qu'on cherche à leur donner un nom collectif, l'appellation de *sociologie pragmatique* s'est imposée de l'extérieur plutôt que de l'intérieur. Il faut dire que le mouvement intellectuel désigné par ce terme s'est plutôt soucié d'aller de l'avant, de se déplacer vers de nouveaux objets et de nouveaux terrains, de se diversifier sur le plan théorique, sans trop s'attacher à se définir de façon formelle et, plus généralement, en ne prenant pas suffisamment le temps de mettre en place des instruments visant la récapitulation réflexive ou la transmission pédagogique, ce qui est bien sûr un tort. C'est cette lacune que l'ouvrage de Mohamed Nachi vient combler.

Il faudrait pourtant se garder, au seul jugé de l'enseigne adoptée, de voir dans le courant étudié ici une émanation ou une importation du pragmatisme américain, dont l'influence, sans être négligeable, a été inégale selon les auteurs abordés dans cet essai et s'est manifestée souvent de façon indirecte, par exemple par le truchement de l' interactionnisme symbolique ou de l'ethnométhodologie. Pour certains, dont je suis, le terme de pragmatique fait plutôt référence à la pragmatique linguistique en tant qu'elle met l'accent sur les usages que les acteurs font de ressources grammaticales à l'épreuve des situations concrètes dans lesquelles ils se trouvent plongés. Mohamed Nachi a raison de souligner l'importance qu'ont progressivement revêtue pour nous les notions de grammaire et d'épreuve, la première dérivée, de façon assez libre et quasi métaphorique, de la linguistique chomskyenne, la seconde venant plutôt des travaux de Bruno Latour dans le domaine de la sociologie de la science. Ont été également très importantes pour nous trois autres notions sur lesquelles insiste aussi Mohamed Nachi : celles de critique, de dispute et d'incertitude.

Il reste que le terme de *pragmatique* est bienvenu au sens où il pointe vers une intention de départ commune qui a été de poser à nouveaux frais la question de l'*action* en rompant avec des approches qui, au moins dans

leurs formes d'expression les plus schématiques, tendaient à réduire l'action des personnes en société à l'exécution d'un programme préexistant et intériorisé, ou incorporé, sur le mode d'une présence tyrannique mais inconsciente, le sociologue étant considéré finalement comme le seul en mesure de dévoiler ce programme, parce que les méthodes qui sont les siennes lui permettraient d'accéder aux structures sociales sous-jacentes qui sous-tendent ces programmes.

Insister sur l'incertitude dans laquelle sont plongés les acteurs, à des degrés divers selon les situations, était une condition pour redonner un sens plein au concept d'action car, dans un schéma théorique où tout l'accent est mis sur la détermination par les structures et sur les contraintes dispositionnelles, la notion même d'action tend à s'évanouir. L'étude empirique de disputes et, particulièrement, de disputes engageant la question du juste, constituait un bon point de départ pour voir se déployer l'action. À condition, évidemment, de renoncer au pouvoir et souvent à la jouissance du sociologue quand il se croit en mesure d'avoir raison contre les personnes et qu'il s'arroge, par conséquent, la capacité à définir à leur place le sens et l'issue des disputes dans lesquelles ces derniers se débattent.

Cependant, ce parti pris en faveur de l'incertitude ne conduisait pas nécessairement à voir dans chaque dispute un événement singulier ne prenant sens que par référence à une situation particulière. C'est ici qu'interviennent les notions de grammaire et de critique. En effet, la position adoptée a consisté à explorer l'hypothèse selon laquelle, dans le cours de leurs disputes, les personnes pouvaient s'entendre, sans nécessairement s'accorder, en prenant appui sur des repères normatifs de validité plus ou moins généraux, à la fois intégrés à leurs compétences cognitives et inscrits dans des dispositifs (et, notamment, dans des dispositifs d'objets), enracinés dans les situations. Du même coup, l'une des tâches privilégiées du sociologue revenait à modéliser ces compétences en leur donnant la forme de grammaires de l'argumentation et de l'action.

Mais cette façon de pratiquer la sociologie, ce « style », et les méthodes qui en dérivent renvoient à leur tour à deux partis pris solidaires d'une conception particulière de l'entreprise sociologique. Le

premier est un peu comparable au « principe de charité » dans le cadre de la philosophie du langage. Il consiste à prendre au sérieux les prétentions des acteurs et, notamment, leurs prétentions normatives. Contre les tendances se réduisant à ne voir dans la normativité qu'une expression dissimulée d'intérêts sous-jacents illégitimes et cachés, nous avons cherché à redonner tout son poids à ce concept (qui était, d'ailleurs, au centre des préoccupations de Durkheim) et même, en utilisant un terme aujourd'hui plutôt décrié, à la morale. Nous avons considéré que la dimension morale traverse de bout en bout le monde et l'action sociale, même ou peut-être surtout quand les personnes transgressent le sens moral dont elles se réclament. Et cela vaut aussi, sans doute, pour le langage lui-même, totalement imprégné de valeurs, y compris dans ceux de ses usages qui se prétendent purement constatifs ou descriptifs.

Le second parti pris, qui dérive du précédent, a été de concevoir la sociologie comme une *science de second rang*, un peu, en ce sens, sur le modèle de la linguistique. Ceux qui possèdent les compétences nécessaires pour vivre et agir en commun (même si ces compétences se trouvent souvent débordées par la violence), ce sont les acteurs, c'est-à-dire aussi chacun d'entre nous quand il intervient dans le monde et entre en interaction avec autrui. Mais cette science du social que nous possédons tous est mise en œuvre le plus souvent de façon tacite (un peu à la façon dont, en parlant, nous formons des énoncés organisés selon la grammaire d'une langue, même s'il nous est impossible de faire en même temps ces deux opérations : parler et prendre conscience de la grammaire qui nous permet de le faire). Il reste que, dans de nombreuses situations, et notamment, dans les situations d'incertitude et de dispute, les acteurs prennent à l'égard de leurs compétences tacites et, particulièrement de leurs compétences normatives, une posture réflexive, comme lorsqu'ils cherchent à expliciter les raisons des différends qui les opposent, quand ils se livrent à la critique ou se justifient face à la critique.

La tâche du sociologue est donc, de façon prioritaire, de prendre appui sur ces moments réflexifs pour - en mettant en œuvre les formes spécifiques de réflexivité et de critique qui ont accompagné les sciences sociales depuis leur origine, et les méthodes dans lesquelles elles se sont coulées - chercher à élever le niveau de réflexivité sociale. Cela,

particulièrement, en explicitant les contradictions, qui prennent une forme indissociablement logique et normative, sur lesquelles les acteurs préfèrent souvent fermer les yeux, parce qu'ils sont engagés dans l'action avec comme impératif de ne pas briser le cours de l'action ou encore, pourrait-on dire (en paraphrasant Marx), de ne pas poser des questions auxquelles ils n'ont pas de réponse. C'est par là que se dissout en pratique l'opposition classique entre description et explication. La description, c'est-à-dire, souvent, la modélisation des compétences des acteurs et des dispositifs dans lesquels ils se trouvent placés, peut, quand elle intègre les composantes pertinentes de l'action, être reçue aussi bien en tant qu'explication, sans qu'il soit nécessaire de faire référence à des déterminations d'un autre ordre, qu'il soit technologique, économique ou, aujourd'hui de plus en plus fréquemment, biologique.

Le type d'approche par les grammaires que nous cherchons à mettre en œuvre ouvre la voie à un renouvellement du comparatisme en permettant d'apporter des solutions pratiques à la tension entre localisme et universalisme qui habite les sciences sociales. Des éléments relevant de grammaires de l'action prélevées dans divers ensembles sociétaux, et se présentant sous une forme très différente quand on les envisage pris à leur valeur faciale, peuvent être rapprochés en les intégrant à des niveaux grammaticaux plus « profonds », c'est-à-dire au prix d'un travail de modélisation plus poussé ou, si l'on veut, plus abstrait, permettant d'isoler des contraintes de l'action en commun qui possèdent une validité plus générale, même si leur expression prend des formes différentes selon l'ensemble symbolique où elles se trouvent intégrées. On peut trouver un exemple remarquable de cette démarche dans la thèse de Mohamed Nachi. Soumettant au jugement de Tunisiens autochtones, de Tunisiens vivant en France et de Français de souche, des récits recueillis localement en Tunisie et comportant une injustice, il repère de façon précise les points sur lesquels les jugements peuvent converger au prix d'une reformulation, mais aussi les bifurcations correspondant à des positions beaucoup plus difficilement conciliables.

Le développement d'une telle démarche sur d'autres terrains revêt aujourd'hui, à mon sens, une grande importance. D'abord, une importance pratique ou politique pour échapper à la tension entre une vision

assimilatrice naïve (la volonté de faire adopter de par le monde le format de la société démocratique occidentale en faisant fi des principes normatifs hérités de traditions différentes) et une vision irréductiblement guerrière (le « choc des civilisations »). Mais il en va aussi d'une certaine façon de l'avenir des sciences sociales elles-mêmes qui ne pourront lutter contre l'impérialisme de plus en plus évident de la biologie en matière de définition de l'universel qu'en abandonnant un parti pris strictement localiste et relativiste, de façon à reposer la question des universaux et de la façon dont ils s'expriment dans des contextes sociétaux différents et à relancer un programme comparatiste qui était, par exemple, au coeur de la démarche de Marcel Mauss.

Quand on cherche à tracer les grandes lignes d'une recherche collective étalée sur plus de vingt ans, le risque (un peu comparable à l'illusion rétrospective des historiens) est de vouloir en donner une représentation plus dure et plus cohérente qu'elle ne l'est en réalité. C'est un trope de la sociologie de Pierre Bourdieu que de mettre l'accent sur la distinction entre le caractère pratique, souvent, il faut bien le dire, bricolé, de la science en train de se faire et le caractère scolastique conféré à la même entreprise scientifique quand elle est reprise sous forme de tableau général, intégrée à des commentaires savants et schématisée pour en faciliter la transmission. Même si la visée d'une cohérence est un principe régulateur fondamental de l'activité scientifique, la tentation de croire ou de faire croire que cette cohérence est définitivement atteinte constitue l'un des principaux obstacles à la connaissance, qui n'est autre que le dogmatisme.

L'une des principales vertus de la présentation de Mohamed Nachi a été, d'un côté, de parvenir à reconstruire une cohérence conceptuelle et thématique qui est loin d'être transparente quand on se contente d'une lecture cursive des textes, particulièrement dans le cas de mes propres ouvrages, ne serait-ce que dans la mesure où l'armature théorique n'y est jamais donnée en elle-même et pour elle-même, mais toujours mise en œuvre à l'épreuve d'un terrain empirique nouveau dictant ses propres exigences et suscitant des déplacements parfois difficiles à contrôler.

C'est ainsi que je peux dire, avec la plus grande sincérité, que la lecture que je viens de faire de cet ouvrage m'a énormément appris et m'aidera

notamment à réfléchir à des liens qui m'avaient échappé ou dont j'avais sous-estimé l'importance (par exemple entre l'usage du terme *d'arrangement* dans *De la justification et dans La Condition fœtale;* ou encore quand M. Nachi parle, très justement, de « pragmatisme structuraliste »). De même Mohamed Nachi retrace l'origine des concepts utilisés souvent de façon bien plus complète et plus précise que je n'aurais su le faire moi-même ou encore développe une notion bien au-delà de ce que nous l'avions nous-mêmes fait par exemple (dans le cas du *compromis,* auquel M. Nachi a consacré un important ouvrage [Nachi et de Nanteuil, 2005]).

Mais, d'un autre côté, et je dois dire que je lui en suis particulièrement gré, Mohamed Nachi a su mettre l'accent sur les changements, souvent importants, qui ont affecté au cours du temps et d'un livre à l'autre, le paradigme de base dont j'ai rappelé tout à l'heure les grandes lignes, changements qui ont été souvent suscités par les critiques que faisaient des collègues à l'égard de notre travail. C'est ainsi que, dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme,* comme Mohamed Nachi le rappelle, Ève Chiapello et moi avons entrepris de réaménager la notion d'épreuve de façon à tenir compte des rapports de force, mais encore de mettre en œuvre une méthode et des concepts réputés particulièrement ajustés à l'analyse de l'action en situation pour dresser un tableau macrosociologique et historique de changements sociaux récents.

On peut faire des remarques similaires à propos de *La Condition fœtale*. J'ai d'une part cherché à intégrer dans le modèle des notions empruntées à la sociologie de Pierre Bourdieu (comme l'opposition entre l'officiel et l'officieux) et, d'autre part, à faire converger approche pragmatique, approche phénoménologique et analyse structurale. Ces changements, appelés par cette exigence primordiale de la recherche qui est celle de comprendre dans sa réalité même un domaine d'objectivité particulier, n'ont pas toujours été sans créer des ambiguïtés, voire des contradictions internes et je sais gré à Mohamed Nachi de les avoir pointés.

C'est seulement au prix de cette sorte de transparence, pour ne pas dire simplement de cette honnêteté, que la recherche peut avancer. J'ai toujours fait grand cas d'une disposition qu'Albert Hirschman a mise au

principe de son propre travail et qu'il appelle la disposition à « l'auto subversion ». Ainsi, selon moi, la meilleure méthode pour aller dans le sens d'une clarification conceptuelle consiste à faire circuler les concepts et les notions que l'on a, au fil du temps, amassés dans sa boîte à outils, non pour se convaincre qu'ils fonctionnent à tout coup et partout, mais, au contraire, pour faire l'épreuve de leur défaillance quand ces instruments, qui gardent toujours la trace de leur origine locale, sont déplacés sur d'autres terrains. On s'aperçoit alors que l'approfondissement conceptuel ne consiste pas, le plus souvent, à étendre l'espace de validité d'un concept mais, au contraire, à le restreindre.

J'espère que la lecture de ce texte incitera de nombreux étudiants à s'engager plus avant dans la recherche en sciences sociales. Parmi les nombreux dangers qui menacent actuellement la sociologie, certains sont la conséquence d'une forme de reconnaissance ou de succès qui tend à la subordonner soit aux pratiques de gestion soit aux pratiques médiatiques. Le livre de Mohamed Nachi montre qu'une voie plus exigeante que ne le sont la contribution au fonctionnement des organisations ou le commentaire juste un peu relevé de ce qui se passe au jour le jour peut toujours être suivie. Espérons que ceux qui voudront l'emprunter seront nombreux et aussi qu'il leur sera donné par les institutions universitaires en place les moyens, notamment matériels, de le faire.

Luc Boltanski

Directeur d'études à l'EHESS

Introduction

Où en est la sociologie ?

Vaste question ! Depuis sa naissance au XIX^{e} siècle, on n'a cessé de ressasser qu'elle traverse une « crise », qu'elle est « à bout de souffle », toujours tiraillée entre un excès d'orgueil - se voulant une discipline englobante - et un manque d'autonomie réel vis-à-vis des disciplines voisines.

Cependant, même si crise il y a, elle n'est probablement pas celle de la sociologie, mais celle des sociologues, trop souvent attachés à des Écoles ou enfermés dans des « querelles de méthode » et des débats épistémologiques (explication/compréhension, dualisme/monisme, holisme/individualisme) qui, tout en étant intéressants, attisent néanmoins les tensions et réduisent les possibilités d'une discipline aux prises avec l'évolution des autres sciences et de la société. Raymond Aron ne disait-il pas que les sociologues ne sont d'accord entre eux que pour souligner la difficulté de définir la sociologie, caractérisée par une perpétuelle recherche d'elle-même (Aron,1962, p. 13).

Plus récemment, deux sociologues américains, Harold Becker et William Rau, faisant un bilan de la situation de la sociologie dans les années 1990, parviennent au constat suivant :

> « La sociologie [...] est tellement divisée qu'il devient de plus en plus difficile de définir quel est son objet d'étude et de la faire parler d'une seule voix dans le brouhaha des théories et des spécialités concurrentes. Par ailleurs, et cela n'est pas sans rapport, la sociologie est dans la ligne de mire d'administrations soumises aux contraintes financières et qui cherchent les coupes sombres les plus facilement réalisables en cette période de récession. »
>
> Becker et Rau, 1990, p. 70.

C'est finalement une vaine quête que de chercher à établir un point de vue consensuel au sujet de l'identité de la sociologie et, du reste, ce n'est pas du tout le but de cet ouvrage. En outre, il ne s'agit pas pour nous de poser un diagnostic et encore moins d'établir un bilan. Nous avançons simplement l'hypothèse qu'un examen attentif de certains travaux marquants des trente dernières années pourrait révéler une autre configuration annonciatrice de ce que nous suggérons d'appeler un *nouveau style sociologique.*

La sociologie a toujours su s'alimenter des acquis des autres sciences ou s'en démarquer. On sait, par exemple, qu'Emile Durkheim a cherché à édifier sa science sociologique à l'image de la biologie et que George Herbert Mead a tenté de poser les bases de l'interactionnisme en se servant du pragmatisme, de l'éthologie et du béhaviorisme.

De nos jours, la sociologie est confrontée à de nouvelles sciences et, par voie de conséquence, elle doit relever de nouveaux défis ! À cet égard, il nous semble qu'elle n'a pas encore suffisamment tiré profit de la « révolution cognitive » qui a marqué toute la seconde moitié du XX^{e} siècle, comme l'ont fait, par exemple, l'anthropologie et la linguistique.

Cependant, nous verrons que l'un des traits saillants du nouveau « style » sociologique est de s'inscrire à la jonction de nombreuses disciplines comme l'anthropologie, l'économie, la philosophie morale et la linguistique générative qui a contribué particulièrement à cette révolution. À l'évidence, la sociologie a tout à gagner en s'ouvrant à d'autres horizons disciplinaires et en multipliant les sources théoriques, même si elle court le risque d'être taxée d'éclectisme.

Le début des années 1980 aura été témoin d'un changement notable de la discipline et d'un renouveau indéniable de la théorie sociologique. En France, ce fut l'occasion de découvrir et d'apprécier, certes un peu tardivement, les apports de certains courants anglo-saxons, comme l'interactionnisme symbolique ou l'ethnométhodologie, jusqu'alors méconnus ou sous-estimés (De Fornel, Ogien et Quere, dir. 2001). Pendant les deux décennies précédentes (1960-1970), la sociologie

française se réduisait principalement à quatre courants qu'Alain Touraine proposait d'appeler les quatre coins de la sociologie.

En outre, une bonne partie des débats qui agitaient les sciences sociales à cette époque se réduisait généralement à une confrontation entre deux courants : le marxisme et le structuralisme. Bien que l'on ne puisse renier aujourd'hui la richesse et l'apport de ces débats, il n'en demeure pas moins évident qu'ils ont nui au développement d'autres perspectives théoriques dans la mesure où ils ont généré une polarisation et un clivage épistémologiques, réduisant énormément la possibilité d'un dialogue fructueux entre diverses approches.

Dans cette configuration, la sociologie de Pierre Bourdieu a incontestablement occupé le devant de la scène. On ne peut à l'évidence sous-estimer son apport pour le renouvellement de la théorie sociologique. D'ailleurs, les travaux abordés dans cet ouvrage s'inscrivent résolument dans le sillage de la théorie de Bourdieu, même si l'ambition de leurs auteurs est de construire un nouveau cadre d'analyse qui soit en rupture avec lui.

L'invention d'un style sociologique

Les deux dernières décennies furent marquées par l'émergence et le développement d'une nouvelle configuration dans les sciences sociales (Hoarau, 1992) qui a, notamment en France, donné lieu à une *re-spéci*fication des problématiques sociologiques, en particulier autour des thématiques de l'*action* et des *conventions.*

De nombreux travaux ont en effet emprunté la voie d'une *théorie de l'action* où la notion de *convention* occupe une place privilégiée, ce qui a contribué au renouvellement de l'analyse sociologique en remettant en question certains clivages classiques tels acteur/système, individuel/ collectif... L'un des traits remarquables de cette thématisation est de reconsidérer la question de l'action dans une optique *pluraliste.* Chacun à sa manière, les auteurs se sont attelés à rendre compte des conduites humaines en insistant sur la multiplicité des logiques d'action et sur la pluralité des formes de rationalité mises en avant, comme l'ont défendu,

entre autres, François Dubet à partir d'une *Sociologie de l'expérience* (1994), Bernard Lahire en analysant «les ressorts de l'action » dans *L'Homme pluriel* (1998), ou, dans une autre veine, en considérant l'*action au pluriel* à travers divers *modes d'engagement dans le monde*, comme le soutient Laurent Thévenot dans son dernier ouvrage (Thévenot, 2006). Nous verrons que cette problématique de l'action se trouve au centre du style sociologique, objet de l'ouvrage.

Les conventions sont, elles aussi, impliquées dans les conduites humaines en ce qu'elles permettent aux individus de coordonner leurs actions. Depuis quelque temps, la notion de *convention* donne matière à discussion et ne cesse d'alimenter les débats contemporains sur la théorie de l'action (Batifoulier, 2001). Tout un courant en sociologie et en économie, baptisé désormais *économie des conventions*, s'en sert pour explorer de nouveaux champs d'investigation. Elle a aussi retenu l'attention des instigateurs de la sociologie pragmatique pour qui elle représente une entrée importante pour envisager les fondements de l'accord, les grammaires de l'action et du sens de la justice.

D'une manière générale, l'affirmation de ce style sociologique en France peut être située à la fin des années 1970 et au début des années 1980, années pendant lesquelles les courants, qui dominaient jusqu'alors le champ de la sociologie, ont été *supplantés* par ce qu'il est convenu d'appeler les *nouvelles sociologies* (Corcuff, 1995), dont fait partie la sociologie pragmatique. En effet, en 1979, Bruno Latour publie avec Steeve Woolgar un ouvrage pionnier, *Laboratory Life*, qui se présente comme une *ethnographie de laboratoire*, dont l'ambition est de cerner l'activité scientifique des chercheurs *telle qu'elle se fait*, en *acte*, à partir d'une description très fine du travail scientifique et des relations et interactions entre les chercheurs. En 1982, Michel Callon et Bruno Latour lancent la collection « Pandore » et publient une anthologie des textes représentatifs des travaux d'auteurs britanniques se réclamant du programme de David Bloor, défenseur de la sociologie des sciences. S'inscrivant dans le prolongement du *programme fort de* Bloor, l'anthropologie des sciences se présente comme une critique sociologique de l'épistémologie classique et a la prétention de redéfinir le projet

général de la sociologie dans le sillage de l'ethnométhodologie. Le style de cette nouvelle sociologie va très rapidement conquérir l'espace de débat et de recherche sociologiques, trouvant écho auprès de nombreux auteurs.

Parallèlement, à peu près à la même période, et dans une optique assez proche de celle de l'anthropologie des sciences de Callon et Latour, Boltanski et Thévenot - cherchant à s'éloigner de la sociologie de Bourdieu, devenue à leurs yeux trop totalisante et atteignant son seuil de saturation - tentent de construire une approche qui tient compte de la capacité des acteurs à s'ajuster à différentes situations de la vie sociale. Le point de départ a été, pour eux, l'analyse des opérations de catégorisation et de classification nécessaires à la construction de nomenclatures (Boltanski et Thévenot, 1983), mais aussi celle des opérations ordinaires de jugement et de raisonnement pratiques (Boltanski, 1984). Ils cherchent à mettre en évidence les modes d'*équivalence*, de *qualification*, d'*ajustement* et de *justification* par lesquels les acteurs produisent des *accords* et *coordonnent* leurs actions, c'est-à-dire la manière dont ils créent des *ordres de justice* et s'y réfèrent pour dénoncer l'injustice (Boltanski et Thévenot, 1991).

L'avènement de cette sociologie se remarque à travers quelques traits communs aux principales tendances - anthropologie des sciences, modèle des EG -, mais il ne saurait être question d'en avoir une vision unifiée. Derrière un style commun, le recours aux mêmes outils méthodologiques et au même vocabulaire, se dissimulent des objets d'investigation et des préoccupations sociologiques assez dissemblables.

De cette première préoccupation a découlé un programme de recherches empiriques réalisé par un groupe de chercheurs dont la principale thématisation tourne autour des questions de *qualification*, de *jugement*, de *critique*, de *justice* et plus généralement de la *dimension morale de* l'*activité humaine.* À cet égard, la sociologie pragmatique représente une contribution originale visant à poser, à nouveaux frais, les bases d'une *sociologie morale.* Elle entend *donner à la dimension*

normative de l'action toute sa place. La perspective sociologique ne peut en effet se passer de l'analyse des motifs moraux de l'agir humain et doit, par conséquent, s'inscrire dans une *problématique de sociologie morale.* Par problématique morale, il faut entendre l'effort accompli pour réinsérer dans l'étude de l'action des personnes en société les raisons d'agir et les exigences morales qu'elles se donnent ou voudraient se donner, ne serait-ce qu'à titre « d'idéaux » (Boltanski, 2006). Pour mettre en œuvre ce programme, les auteurs envisagent la construction d'un cadre d'analyse et d'un ensemble de concepts théoriques tous aussi inédits les uns que les autres : *accord, équivalence, grandeur, forme de généralité, cité, monde commun, régime d'action,* etc.

En outre, la sociologie pragmatique déploie un cadre d'analyse original qui privilégie l'étude de « l'espace » et du « mouvement du sens critique » (Dodier, 2005), en scrutant les opérations de la critique en termes de *justification* et de *régimes d'action.* Elle mobilise un appareil conceptuel qui pourrait se révéler d'accès difficile pour des lecteurs non avertis. L'un des objectifs de cet ouvrage est de rendre plus accessible à un large public le cadre d'analyse en question, en mettant en avant ses différents champs d'application et la manière dont on peut se servir de la grille d'analyse qu'il propose.

C'est donc de cette construction théorique et de ses implications empiriques que nous traiterons dans le présent ouvrage. Ce faisant, nous discuterons également des modifications survenues depuis la première version du modèle.

Ce travail de reconstruction, qui suppose de se placer à un certain niveau de généralité, exige en outre des adaptations utiles pour procéder à une présentation synthétique, sans pour autant altérer les éléments principaux constitutifs du modèle. Cependant, cette opération ne devrait pas être perçue comme une simple restitution ; elle est en outre une tentative de lecture critique des présupposés théoriques qui sont à la base du style pragmatique. Elle se fait au travers d'une opération de déconstruction et de reconstruction des principaux arguments, chacun étant passé au crible de l'analyse, disséqué dans ses implications empiriques. Le but essentiel de cette démarche n'est pas seulement de présenter en détaille modèle en question, mais d'évaluer ses mérites et ses

limites afin d'apprécier son apport pour la théorie sociologique. Cela permettra en définitive de souligner l'originalité de cette sociologie et d'en restituer le caractère innovant, eu égard à d'autres approches de sociologie morale.

Le but de l'ouvrage est de revenir sur le contexte de la naissance de ce style afin d'expliciter ses grands principes et de déterminer l'architecture de cette construction théorique. L'intention est aussi d'énoncer ses bases empiriques et les possibilités de sa mise à l'épreuve en en montrant l'évolution. C'est pourquoi une approche qualifiée de *généalogique*, au sens de Michel Foucault, s'est imposée d'elle-même.

En dépit de l'importance et de l'influence grandissante de cette perspective sociologique, il n'existe à l'heure actuelle aucun ouvrage de synthèse qui s'attache à la présentation d'ensemble de cette approche privilégiant l'étude des formes de la justification et de la critique que les personnes ordinaires déploient pour faire valoir leur sens de la justice ou leurs principes moraux. Le présent ouvrage cherche donc à combler cette lacune.

L'une des ambitions de cette approche nouvelle, on le verra, est de dépasser l'opposition habituelle entre l'individuel et le collectif et de *prendre pour objet la formation des catégories au lieu de les traiter comme allant de soi*, en cherchant à construire une démarche qui se veut non pas en rupture mais en continuité avec le sens commun. Il s'ensuit un renversement de perspective qui se démarque nettement aussi bien de la posture épistémologique prônée par Pierre Bourdieu - *on passe de la sociologie critique à une sociologie de* la *critique* - que de celle de l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon. Par rapport à ce dernier, l'approche pragmatique récuse l'idée d'individu rationnel, calculateur et utilitariste, préférant recourir aux notions d'*actants* et d'êtres qui peuvent être tout autant des personnes que des objets ou des entités morales et juridiques.

Prolégomènes à l'étude du modèle des cités

C'est donc l'aboutissement de ces différents travaux, alimentés par les analyses qu'avait initiées Boltanski avec l'étude de la *dénonciation publique* (Boltanski, 1984) et renforcés par une collaboration fructueuse entre Boltanski et Thévenot, entamée au tout début des années 1980, qui va donner lieu à un nouveau programme de recherche (incarné par la création en 1984 d'un groupe de recherche : *Groupe de sociologie politi*que et *morale* - GSPM) et, à sa suite, à la construction d'un nouveau cadre d'analyse et à la mise en place de recherches empiriques. Les premiers résultats de ces recherches ont fait l'objet d'une publication dans les *Cahiers du centre d'études de l'emploi* (CEE) n° 31, en 1987, intitulée *Les Économies de la grandeur*, sous la direction de Boltanski et Thévenot. Il s'agit en fait de la première version de De la justification, publiée en 1991.

Au sein du GSPM, de nombreux travaux ont été menés pour mettre à l'épreuve l'appareil conceptuel du modèle : on peut mentionner notamment ceux de Francis Chateauraynaud, d'Élisabeth Claverie, Philippe Corcuff, Nicolas Dodier ou Claudette Lafaye. Notre propre recherche fait suite à ces travaux, se proposant de tester ce modèle d'analyse, mais dans un contexte extra-européen en adoptant une perspective comparatiste.

Par ailleurs, tenant compte des principales critiques formulées à l'encontre du modèle d'analyse, Boltanski a procédé à une profonde révision de la sociologie pragmatique. Dans un premier temps, il a introduit quelques *infléchissements* dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, mais c'est surtout dans son dernier ouvrage qu'il a opéré un changement radical, adoptant une approche qui fait cohabiter *pragmatique*, *structuralisme* et *phénoménologie*. Nous reviendrons bien évidemment sur les enjeux qui sous-tendent ces changements impliquant la mise en place d'un nouveau paradigme, en nous interrogeant notamment sur l'opportunité de rapprocher pragmatique et structuralisme. On se demandera si, après avoir substitué *à* la sociologie critique une sociologie de la critique, on n'est pas en train d'assister à un mouvement en sens inverse ? Quoi qu'il en soit, l'un des enseignements que l'on doit garder à l'esprit est que nous n'avons en aucun cas à faire à un « système clos »,

mais au contraire à un modèle *inachevé* dont l'auteur cherche à surmonter les contradictions internes.

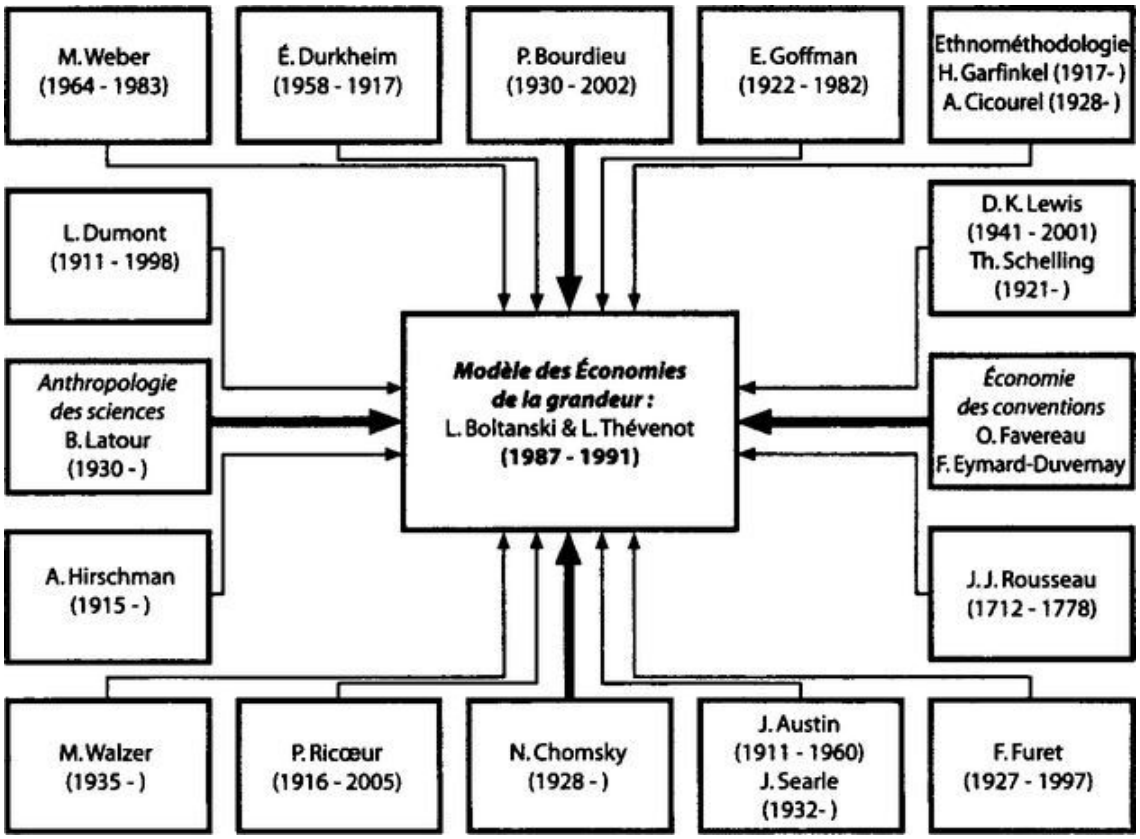


Figure 1

. Les sources du modèle des Économies de la grandeur

Dans les quatre chapitres de l'ouvrage, le premier a pour objectif d'exposer les grands principes de la sociologie dite pragmatique, en procédant à quelques parallèles avec l'anthropologie des sciences dont elle se veut assez proche. Y est développée également une analyse approfondie de l'un de ses concepts fondamentaux, l'*épreuve*, considérée comme étant le pivot autour duquel s'organise l'ensemble de l'analyse.

Le second chapitre est consacré à l'étude des différents régimes d'action et à l'analyse du changement de régime, des opérations de basculement d'un régime à un autre.

Dans le troisième chapitre, nous nous attachons à la présentation de l'architecture globale du *modèle des économies de la grandeur* (EG) avec ses deux principales composantes : les cités et les *mondes.* Nous verrons également comment Le *Nouvel Esprit du capitalisme* vient introduire

certains *infléchissements* par rapport au modèle initial et surtout comment l'analyse du changement du capitalisme laisse entrevoir la formation d'une nouvelle *cité par projets*.

Enfin, dans le dernier chapitre, nous nous éloignons sensiblement du modèle des cités puisque celui-ci se trouve d'une certaine manière supplanté par un cadre d'analyse plus large cherchant à combiner les approches pragmatiques, structurale et phénoménologique. Ce déplacement théorique nous amène à traiter de la question transversale de l'*accord* et des différentes figures du compromis et de l'arrangement.

Liste des abréviations

AJC : Boltanski Luc (1990), L'*Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métaillé.

EG : Boltanski Luc et Thévenot Laurent (1991), *De la justification. Les Économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

NEC : Boltanski Luc et Chiapello Ève (1999), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

CF : Boltanski Luc (2004), *La Condition Fœtale. Une sociologie de l'engendre*ment et de *l'avortement*, Paris, Gallimard.

Chapitre 1

Les éléments constitutifs du « style » pragmatique

Les idées d'une « science » pragmatique ont germé pendant longtemps au sein de disciplines diverses : en pragmatisme (Peirce, James, Dewey), en sémiotique (Morris), en linguistique (Benveniste, Ducrot, Todorov), en théorie des actes du langage (Austin, Searle)... Mais c'est sous l'influence de certains courants sociologiques, comme l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie, et avec l'avènement de l'anthropologie des sciences et des techniques que de telles idées ont trouvé un véritable écho dans le champ des sciences sociales et ont acquis plus de visibilité. Pour de nombreux observateurs, en effet, on peut tenir l'ouvrage de Bruno Latour et de Steeve Woolgar, *La Vie en laboratoire* (1979), qui se réclame explicitement du «programme fort » de David Bloor, pour l'acte de fondation de la sociologie pragmatique dans ce qu'il est convenu d'appeler « Sciences, techniques et société » :

> « La sociologie pragmatique des sciences n'étudie pas les scientifiques pour eux-mêmes et par opposition à la science : elle décrit plutôt comment les scientifiques font exister l'ensemble des institutions, des objets, des outils et des théories qui constituent les sciences et les techniques, c'est-à-dire par quelles *actions* ils les *construisent* » (Bénatouïl, 1999, p. 295).

Ce sont donc les processus de construction des *actions* et des *rela*tions aux objets, institutions, valeurs et normes qui sont recherchés et scrutés par la sociologie pragmatique des sciences, l'objet de celle-ci étant l'étude de l'*activité de la science en train de se faire.* Ce qui est commun à ces

approches, ce sont quelques postulats épistémologiques qu'on pourrait regrouper autour de cinq principes majeurs.

Les grands principes

Nous commencerons dans cette première section par brosser à grands traits les principaux éléments constitutifs du « style » pragmatique. Pour ce faire, nous mettrons l'accent *sur cinq principes essentiels* qui sont constitutifs de ce que nous suggérons d'appeler l'*arrière-plan théorique du « style » pragmatique : symétrie, pluralisme, compétence, grammaire de l'accord* et *système actantiel.* Ce qui permettra d'exposer l'économie générale du modèle et de saisir les enjeux de ce programme de recherche. C'est aussi l'occasion de reconstituer la démarche des auteurs et d'expliciter la manière dont ils ont posé ses fondements dans une perspective théorique et empirique. Nous verrons ensuite, dans la seconde section, comment les auteurs confèrent à la notion d'*épreuve* une place tellement importante qu'il ne serait pas faux d'assimiler cette sociologie pragmatique à une *sociologie des épreuves.*

Symétrie des savoirs : remise en question du grand partage

• *Le grand partage ou comment hiérarchiser les sociétés et les savoirs*

L'expression *grand partage (The great divide)* renvoie à une vision très répandue à travers de nombreuses disciplines des sciences humaines et sociales, vision qui présuppose l'existence de deux *états* des savoirs, deux univers de croyances, de représentations, de pratiques qui sont aux antipodes les uns des autres. Le concept de grand partage institue donc un partage dichotomique généralisé, une ligne de démarcation infranchissable entre deux sortes d'état, deux modes de pensée, deux manières d'être-dans-le-monde. Ainsi que l'affirme Jack Goody, l'un des anthropologues qui a beaucoup discuté de cette question, « si ces dichotomies sont au centre de tant de débats en sociologie comparative et en philosophie, c'est dans une large mesure parce que l'opposition «

nous/eux » est très profondément ancrée dans nos langages ordinaires » (Goody, 1979, p. 245). L'idée sous-jacente à ce partage dichotomique est qu'il présuppose une *hiérarchie* entre les sociétés, les savoirs et les valeurs, entre un « état premier » et un « état second », les principes qui organisent le premier se situant *en deçà* de ceux qui gouvernent le second. Ainsi s'opère une division entre *« esprit* scientifique » et *« esprit* préscientifique », division qui recouperait celle entre les sociétés occidentales modernes et les « autres » sociétés (Latour, 1988, p. 27).

« État » premier		**« État » second**	
– Communauté traditionnelle – Primitif – Prélogique – Simple – Solidarité mécanique – Prérationnel	– Oral – Froid – Rural – Sauvage – Fermé – Mythologique – Anthropologie	– Société – Moderne – Civilisé – Logique – Complexe – Solidarité organique – Rationnel	– Écrit – Chaud – Urbain – Domestiqué – Ouvert – Logico-empirique – Sociologie

De nombreuses disciplines se servent donc de ces couples d'opposition dans leurs modèles explicatifs. Mais de nouvelles perspectives théoriques sont venues mettre fin à ce grand partage, en anthropologie (Lenclud, 1992) et en sociologie notamment. On peut s'en tenir à l'argument de Goody qui excelle par sa simplicité :

> « Ce genre de découpage est inadéquat face à la complexité du développement humain [...]. Il ne nous permet pas d'expliquer les différences ni de comprendre les mécanismes de changement. Il ne fait au contraire que s'en tenir à une typologie qui scinde en deux l'ensemble des sociétés au lieu de les situer relativement à deux pôles, ce qui serait plus acceptable. »
>
> *Ibid.*, p. 246.

L'idée de grand partage se trouve ainsi contestée au profit d'une plus grande *continuité.* Les deux états sont, dès lors, traités comme deux *configurations complexes* dont on peut difficilement différencier les éléments qui les composent. Les ordres de réalité qui sont supposés

organiser notre « état » moderne s'enracinent dans des ordres qui sont constitutifs de ce qui est prémoderne.

La sociologie pragmatique s'inscrit dans le prolongement de cette perspective *continuiste.* Ainsi, en affirmant l'existence d'une continuité et non un grand partage, la sociologie des sciences refuse d'introduire, dès le début, « l'existence d'un abîme entre les façons scientifiques de connaître et les autres ». Son projet, écrit Bruno Latour, « était de ne rien croire *a* priori du grand partage et de soumettre au même type d'enquête ethnographique tous les producteurs de savoir, qu'ils soient sorciers alladians, biochimistes américains, mythologues grecs, intellectuels de brousse, ingénieurs électriciens, botanistes en Nouvelle-Guinée ou botanistes de la reine à Knew Garden » (Ibid., p. 27). De cette manière, la sociologie des sciences introduit dès le début de toute investigation scientifique une exigence de *symétrie.* Voyons quels en sont les fondements épistémologiques.

• *Symétrie restreinte*

Le *principe de symétrie* se trouve au cœur de la sociologie pragmatique. Il a été clairement énoncé pour la première fois par le sociologue et épistémologue britannique David Bloor, à l'intérieur de ce qu'il avait nommé le *programme fort (strong programme)* de la sociologie des sciences (Bloor, 1983 et 1997). La notion de *programme de recherche* a été initialement forgée par Imre Lakatos. Quant au terme *fort,* il est à entendre par rapport à *modeste* ou *faible,* qui caractériseraient, entre autres, le programme de Robert Merton.

L'expression *programme fort* est utilisée dans une double acception : d'abord dans le sens que lui donne son auteur pour la construction d'une sociologie de la connaissance. Cette sociologie devrait, selon Bloor, adhérer aux quatre principes constitutifs de ce programme : *causalité, impartialité, symétrie* et *réflexivité* (*Ibid.*, p. 8). L'expression est utilisée aussi dans un sens plus large qui nous autorise à parler d'une vocation heuristique et programmatrice du modèle théorique élaboré par Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Ce programme fort établit quatre principes épistémologiques issus des autres sciences, mais que Bloor

propose d'appliquer à la sociologie des sciences : la causalité, l'impartialité, la symétrie, la réflexivité.

Ces quatre principes, observe Bloor, définissent ce que nous appellerons le *programme* fort en sociologie de la connaissance. Rien de nouveau là-dedans : nous n'avons fait que joindre ensemble les aspects les plus optimistes et les plus scientistes d'Émile Durkheim, Karl Mannheim et Florian Znaniecki (Bloor, 1983, p. 8). En effet, Bloor se réclame ouvertement de Durkheim et prétend, comme lui, considérer les connaissances scientifiques comme un phénomène (social) normal (*Ibid.*, p. 5). L'un des mérites de son programme est d'attirer l'attention sur le contenu social de la connaissance scientifique, en montrant que le fait scientifique est *construit.*

Parmi les quatre principes, celui de *symétrie* s'est imposé en tant qu'idée maîtresse dans les débats sur la nature et sur le statut des explications scientifiques. Les rationalistes, on le sait, postulent la *dissymétrie* entre *croyance fausse* et irrationnelle et croyance vraie et rationnelle, les deux types de *connaissances* nécessitant deux sortes d'explication foncièrement différentes, voire antinomiques. De Bachelard à Canguilhem, on considère que ce sont les théories approuvées, qui se sont imposées comme vraies, qui permettent de procéder à la rectification (Canguilhem) des erreurs et d'expliquer l'échec des théories infirmées, à partir de la découverte de la vérité.

Le principe de symétrie représente la négation de l'approche rationaliste et de son *principe asymétrique.* « Si la raison existe, écrivent Callon et Latour, alors étudions comment elle s'engendre dans le feu du débat ! » (Callon et Latour, 1991, p. 25).

Le principe de symétrie est un principe *heuristique* qui vise à *rééquilibrer* les points de vue sur la vérité et l'erreur. Il consiste à examiner avec les mêmes arguments, les mêmes grilles d'analyse et les mêmes principes de causalité le vrai et le faux, le rationnel et l'irrationnel, le juste et l'injuste. Autrement dit, il implique, comme l'écrit Dominique Vinck, que *l'on analyse avec les mêmes causes la réussite* et l'échec, les croyances vraies et les croyances fausses, celles qui gagnent et celles qui perdent, celles des sauvages comme celles des savants (Vinck, 1995, p. 105).

Dans l'optique du *programme fort*, le principe de symétrie est une *règle de méthode*, mais aussi un *principe explicatif* qui consiste à tenir compte des facteurs sociaux pour analyser les causes de la réussite et de l'échec de la connaissance et des croyances. En effet, les productions scientifiques « sont des effets devant être expliqués uniquement par des causes qui se situent dans la société. Elles sont *des constructions sociales.* Les contenus internes à la science s'expliquent par les facteurs externes de la société » (*Ibid.*, p. 106).

Le principe de symétrie

Le principe de symétrie consiste à dire non point que cette asymétrie, qui finit par départager l'échec et le succès, n'existe pas, mais qu'il faut expliquer son élaboration sans la supposer acquise. Il interdit qu'on en appelle par exemple à des explications du type : une théorie réussit parce qu'elle est vraie, parce qu'elle est vérifiée par l'expérience ou parce que la méthode est irréprochable. Affirmer qu'il faut expliquer l'échec et le succès dans les mêmes termes, ce n'est pas soutenir contre l'évidence que tout se vaut, et qu'entre une théorie qui a été éliminée et une théorie qui s'est imposée il n'existe aucune différence. C'est une manière frappante de dire qu'il faut expliquer la construction de l'asymétrie, reconstruire toutes les épreuves qui ont peu à peu établi le consensus. C'est imposer également certaines exigences quant au type d'explication retenu : à aucun moment ne doivent être invoqués des facteurs ou des causes qui sont précisément au cœur des controverses et des débats qui divisent les protagonistes. Des phrases comme « l'expérience a démontré que la thèse de X était la bonne » doivent être férocement éliminées au profit de longues descriptions des mécanismes par lesquels est obtenu, plus ou moins facilement, un accord sur le contenu de l'expérience, la signification des résultats. En somme, l'observateur doit faire comprendre pourquoi l'un des protagonistes d'une controverse finit par se rendre aux arguments de son adversaire, pourquoi des preuves finissent par s'imposer et il doit s'abstenir d'invoquer des raisons qui n'auraient pas convaincu celui auquel elles auraient été opposées. Il ne sert à rien de dire que Pasteur gagne parce qu'il suit une méthode rigoureuse, ou parce qu'il tient vraiment compte des résultats de l'expérience, si ni la méthode

ni les résultats ne convainquent Pouchet et ses alliés. Il faut montrer pourquoi Pouchet, quoi qu'il veuille ou fasse, finit tout seul, isolé et réduit au silence, ses arguments étant définitivement disqualifiés [...].

Ce principe de symétrie, que l'on assimile souvent à tort à un point de vue moral, est le seul principe méthodologique qui permette d'obtenir une connaissance réaliste du processus de construction des connaissances ! Il permet le déploiement de toutes les controverses, l'examen minutieux de tous les arguments et contre-arguments : il redonne aux acteurs tout l'espace dont ils ont besoin. Il n'affirme en aucune occasion que tous les moyens sont bons. Il n'épouse en rien le combat romantique que Paul Feyerabend mène contre la « Raison », puisqu'il ne dit rien sur ce qu'est la raison.

Source : Callon et Latour, 1991, p. 23-24 et 25.

• *Symétrie généralisée :* ***l'anthropologie des sciences et des techniques*** *de Callon et Latour*

La sociologie pragmatique de Latour, étudiant les sciences et les techniques, emprunte le principe de symétrie et tend à en faire un usage extensif, afin de redéfinir les fondements du projet sociologique. En effet, chez Latour et Callon, la symétrie concerne non seulement les dichotomies couramment admises - vérité/erreur, vrai/faux, rationnel/irrationnel- mais aussi d'autres dichotomies plus larges et non encore discutées comme : Culture/Nature, Social/Cognitif, Humain/Non-humain, Moderne/Non-moderne, Sciences/Pseudo-sciences, Sciences de la Nature/Sciences de l'esprit... De là découle l'idée d'*un principe de symétrie généralisée.* À cet égard, les auteurs critiquent la vision de Bloor parce qu'elle ne va pas jusqu'au bout et, du coup, mène à une impasse. Selon Latour, en expliquant le vrai et le faux par les mêmes processus sociaux, les mêmes épistémès, Bloor réintroduit de l'asymétrie. « Il [le principe] est donc asymétrique, non plus parce qu'il divise comme les épistémologues, l'idéologie et la science, mais parce qu'il met entre parenthèses la nature et fait porter au seul pôle de la société tout le poids des explications. Constructiviste pour la nature, il est réaliste pour la société » (Latour, 1991, p. 129-130).

Ainsi, tout en s'inscrivant dans le sillage du *programme fort* de Bloor, Callon et Latour s'en démarquent explicitement en attribuant au principe de symétrie une portée plus générale qui rend possible la levée de toute asymétrie, c'est-à-dire la suspension de toute référence à une quelconque dichotomie. Aussi bien la société que la nature sont construites et doivent, dès lors, bénéficier d'un traitement analogue de la part de l'anthropologie. Pour que celle-ci devienne symétrique, il faut qu'elle absorbe le *principe de symétrie généralisée.* L'anthropologue, écrit Latour, « doit se situer au point médian où il peut suivre à la fois l'attribution des propriétés non humaines et de propriétés humaines. Il lui est interdit de se servir de la réalité extérieure pour expliquer la société, comme d'utiliser les jeux de pouvoir afin de rendre compte de ce qui moule la réalité extérieure» (*Ibid.*, p. 130). Nous allons voir que Boltanski et Thévenot ne vont pas aussi loin dans l'usage de ce principe.

\• *Symétrie restreinte : la sociologie morale et politique de Boltanski et Thévenot*

Chez Boltanski et Thévenot, le principe de symétrie a trait aux oppositions épistémologiques essentielles entre opérations cognitives *scienti*fiques et opérations cognitives ordinaires, entre sens commun et sens savant, entre connaissance profane et connaissance scientifique, entre qualification juridique et qualification ordinaire (Thévenot, 1992), entre épreuve scientifique et épreuve morale, entre sociologie et économie. À cet égard, l'hypothèse épistémologique qui sous-tend le modèle des EG consiste à opérer un rapprochement entre ces oppositions manifestement irréductibles :

> «L'un des enseignements principaux de ces recherches fut de mettre en lumière la similarité entre la façon dont une personne, pour rendre compréhensible sa conduite, s'identifie en se rapprochant d'autres personnes sous un rapport qui lui semble pertinent et la façon dont le chercheur place dans la même catégorie des êtres disparates pour pouvoir expliquer leurs conduites par une même loi. Ce constat conduisait à porter la même attention à la qualification donnée par les personnes interrogées et aux qualifications catégorielles des faiseurs d'enquêtes. Par voie de conséquence, on était conduit à substituer à une opposition entre la généralité de la

catégorie et la singularité d'un cas personnel, un conflit entre les différentes façons de qualifier les gens. »

EG, p. 15.

Partant de ce principe de *similarité,* les deux auteurs concluent (*Ibid.,* p. 32) que les principes d'explication scientifique et les principes d'interprétation mis en œuvre par les acteurs ne doivent plus être distingués et encore moins opposés. La rupture épistémologique habituellement affichée entre les deux types d'interprétation (scientifique/profane) n'a plus de raison d'être et, dès lors, l'explication du sociologue, son autorité, ne bénéficie plus de la supériorité *a* priori sur celle de l'acteur social ordinaire tant revendiquée par la sociologie critique.

Dans les EG, le principe de symétrie apparaît aussi à travers le traitement réservé aux personnes aussi bien qu'aux objets : il s'agit de *traiter de la justification dans un cadre unique* (*Ibid.,* p. 92) où les modes d'évaluation qui impliquent des personnes et ceux qui impliquent des objets sont dotés des mêmes pertinences, *traités symétriquement dans un cadre commun d'évaluation.* Du reste, comme nous le verrons plus loin, les régimes d'action eux-mêmes sont conçus et traités dans une perspective symétrique. Ainsi, comme l'observe Bénatouïl, identifier six régimes de justification « suppose de prendre à chaque fois le contre-pied des acteurs savants ou ordinaires qui, le plus souvent, hiérarchisent ces régimes entre eux et prétendent que l'un [...] prime sur les autres » (Bénatouil, 1999, p. 296).

L'approche pragmatique s'inscrit ici dans le prolongement de la thèse bien connue défendue par la sociologie phénoménologique (Schütz), l'ethnométhodologie et la sociologie cognitive. On sait, à la suite entre autres de Aaron Cicourel, que les explications fournies par les acteurs sociaux ne diffèrent pas radicalement dans leur principe des explications apportées par le sociologue (Cicourel, 1979, p. 51). Boltanski note :

« Mais, dans le monde social, la réalité que connaissent les acteurs et la réalité que dévoile le chercheur ne sont pas des mondes opaques l'un pour l'autre. Un grand nombre de théories sociales produites par des spécialistes peuvent ainsi être traitées comme des modèles de compétence des acteurs, au sens où ils réélaborent sous une forme systématique, prétendant à l'explication et à la cohérence, des constructions qui sous-tendent les arguments que les acteurs mettent en œuvre lorsqu'ils doivent rendre compte des situations dans lesquelles ils se trouvent, expliquer les motifs de leurs actions ou de celles des autres. Qui plus est, le réengagement des rapports de recherche dans les débats de l'espace public approvisionne les acteurs en ressources dont l'origine directement sociologique peut être attestée. »

AJC, p. 46-47.

Dans son étude sur la dénonciation publique (Boltanski, 1990), Boltanski place au centre de son interrogation la question de la « normalité » : *à quelle condition doit satisfaire une dénonciation publique d'injustice pour être traitée comme recevable* ? Pour répondre à cette question à partir des données empiriques, en analysant des *affaires*, il met à l'épreuve le principe de symétrie qui consiste à traiter *avec les mêmes instruments les plaintes jugées normales et les plaintes jugées anormales.*

De cette symétrie entre normalité et anormalité découlent d'autres symétries permettant de « renoncer au partage sur lequel repose la division entre disciplines dans les sciences humaines » (symétrie entre singulier/général, micro/macro, individuel/collectif) :

« Loin d'accepter le partage *a priori* entre ce qui est individuel, qui serait dès lors affaire de psychologie, et ce qui est collectif, qui relève par là de sa discipline, le sociologue doit traiter la qualification singulière ou collective de l'affaire comme le produit de l'activité même des acteurs. Au lieu de se donner des collectifs tout constitués et, en quelque sorte, déjà prêts pour l'usage, il peut alors appréhender les opérations de construction des collectifs en examinant la formation des causes collectives, c'est-à-dire la dynamique de l'action politique. »

Ibid., p. 23.

Fondamentalement, c'est le propre de la démarche pragmatique qui, en mettant fin au grand partage, exige la mise en œuvre d'un traitement symétrique de son objet. En effet, en opérant la conversion nécessaire afin de *prendre pour objet la critique en tant que telle*, le sociologue ne peut plus supposer l'existence d'un *espace cognitif* à deux niveaux, « celui des croyances de l'acteur et celui de la réalité profonde à laquelle le sociologue pouvait seul avoir accès ». L'espace d'argumentation ne peut plus désormais reposer sur une forme d'asymétrie puisqu'il est amené à prendre « les arguments des acteurs tels qu'ils se donnent, sans les soumettre à la critique, (se) contentant de les confronter à des modèles qui sont eux-mêmes le produit d'un travail d'explicitation et de systématisation de la compétence commune » *(Ibid.*, p. 63).

> « Renonçant à nous prévaloir d'une capacité d'analyse radicalement différente de celle des acteurs, à partir de laquelle nous pourrions expliquer ses démarches à sa place et mieux qu'il ne pourrait le faire lui-même, nous faisons le sacrifice de notre intelligence [...]. Nous renonçons à présenter notre propre version avec l'intention d'avoir le dernier mot, et nous nous refusons par là une activité dont l'acteur ne se prive pas. Ainsi, [...] c'est bien en nous interdisant de prendre les libertés qui sont celles de l'acteur, que nous rétablissons une asymétrie qui fonde et justifie notre activité de recherche. »
>
> *Ibid.*, p. 63.

Nous venons de voir le premier principe, la *symétrie*, dont on peut dire qu'il oriente l'économie générale du *style* pragmatique puisqu'il est supposé organiser, à la base, l'ensemble de sa démarche.

Voyons dès à présent ce qu'il en est du second principe, le *pluralisme.*

Pluralité des mondes : agir ensemble dans un monde commun

Avec le premier principe, la sociologie pragmatique récuse l'idée de grand partage et instaure une *continuité* et non une rupture entre différents modes de pensée (rationnel/prérationnel, etc.) et différentes formations sociales (prémoderne/moderne, etc.). Avec le second principe,

elle s'écarte d'une vision moniste, admettant l'existence de plusieurs ordres de réalités distincts. Il convient donc d'expliciter les enjeux de ce pluralisme et de montrer comment Boltanski et Thévenot dotent les acteurs de *compétences* nécessaires pour *agir dans plusieurs mondes communs*. Commençons par citer les deux auteurs :

> « Dans une société différenciée, chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capable de s'y ajuster. On peut qualifier ces sociétés de « complexes » au sens où leurs membres doivent posséder la compétence nécessaire pour identifier la nature de la situation et traverser des situations relevant de mondes différents [...]. Bien que le jeu soit étroitement limité par le dispositif de la situation, un modèle à plusieurs mondes donne aux acteurs la possibilité de se soustraire à une épreuve et, prenant appui sur un principe extérieur, d'en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent. Il inclut par là la possibilité de la critique dont les constructions déterministes ne parviennent pas à rendre compte. »
>
> EG, p. 266-267.

La sociologie pragmatique accorde une grande importance à la diversité des registres de l'action, des formes de coordination et des situations de la vie sociale, postulant l'idée selon laquelle les *personnes agissent dans plusieurs mondes* (Dodier, 1991). L'idée d'une pluralité des ordres de généralité et d'une différenciation de ces ordres en fonction des contextes, des personnes, des institutions, des objets se trouve *de facto* au cœur du dispositif analytique de cette perspective.

Sur un plan général ou philosophique, la question du pluralisme est fondamentale pour constituer un point de vue sur la société, l'histoire et les valeurs. Le pluralisme s'est d'abord imposé comme *mode de pensée ouvert* contre le mode de pensée *moniste* qui prétend faire valoir l'unicité et la supériorité d'un système de valeurs au détriment d'autres systèmes de valeurs. Parmi les conceptions du pluralisme les plus intéressantes, celle de Isaiah Berlin paraît avoir un fondement philosophique bien solide. Elle part de l'existence d'une diversité des valeurs, parfois incompatibles, qui justifient le désaccord. Comme l'observe Jean-Baptiste Rauzy, « Berlin suppose que tous les systèmes de valeurs peuvent être

compris, même s'ils n'ont pas tous à être acceptés ». Pour Berlin, « les valeurs diverses sont aussi parfois incommensurables. Il n'existe aucun point de vue absolu qui permettrait de juger telle valeur et d'établir éventuellement la supériorité de l'une à l'égard de l'autre. Seule une supériorité historique ou factuelle peut être légitimement observée, selon que tel ensemble de croyances l'a finalement emporté ou s'est au contraire dégradé au fil du temps » (Rauzy, 1996, p. 291-92).

Pour résoudre la question de l'incompatibilité des valeurs, Berlin avance l'idée de *valoriser le pluralisme.* Cette expression, observe Michaël Walzer, est d'une grande portée, « non seulement parce qu'il y a beaucoup de formes de biens différentes dans le monde, beaucoup de versions différentes de ce que sont une vie bonne et une société bonne, mais aussi parce que ces "biens" sont parfois, sinon souvent, incommensurables et incompatibles entre eux » (Walzer, 1997*b*, p. 134). *Valoriser le pluralisme,* c'est en outre le seul moyen de permettre à l'individu d*'être libre de choisir:* comme le soutient Berlin, *être libre de choisir,* et *de ne pas se voir imposer des choix est un ingrédient inaliénable de ce qui rend humain les êtres humains* (cité *in* Walzer, Ibid., p. 139).

Dans son livre intitulé Sphères de justice (1997a), livre d'une grande importance pour la théorie morale et politique, Walzer défend explicitement une conception pluraliste de la justice. Selon lui, celle-ci est une *construction humaine* qui ne peut se réaliser d'une seule manière. Les principes de justice « sont eux-mêmes pluralistes dans leur forme même ; on doit répartir différents biens sociaux pour toutes sortes de raisons, en accord avec toutes sortes de procédures, faisant chaque fois intervenir des agents différents » (Walzer, 1997a, p. 26). Alors que Walzer associe la pluralité des principes de justice à l'existence de diversités de biens sociaux et de cultures, Boltanski et Thévenot l'associent, on le verra plus loin, à la diversité des situations sociales et des grandeurs des personnes et des choses.

Le *principe du pluralisme* est au fondement du modèle des EG. L'ambition de ce modèle est de rendre compte de la diversité des situations sociales, des logiques d'action et des formes de jugement. La pluralité des ordres de grandeur représente une *valeur heuristique* visant

à identifier les *compétences* des acteurs en fonction des situations et des régimes d'actions qu'ils mettent en œuvre. C'est donc un modèle construit en vue de dégager une pluralité de principes et de valeurs légitimes pour la formation d'un accord entre les personnes. La difficulté à laquelle Boltanski et Thévenot tentent de remédier tient à l'observation faite par eux de l'apparente pluralité des formes d'accord. L'interrogation initiale est la suivante :

> « Comment cette pluralité est-elle possible alors qu'une condition nécessaire de la légitimité, souvent mise en avant, semble être l'universalité ? Comment des personnes peuvent-elles agir et s'accorder alors même que les modalités d'accord paraissent multiples ? »
>
> EG, p. 56.

Il faut, pour respecter cette exigence de pluralisme, construire un modèle qui embrasse une pluralité des ordres de grandeur et des principes d'accord disponibles. Le modèle des cités, on le verra plus loin, se présente comme une réponse au problème posé par la pluralité des principes de justice, des formes d'action et de justification. Selon les deux auteurs :

> « Le modèle de cité doit permettre, par la construction d'un ordre autour d'un bien commun, la réduction des autres principes. Bien que le modèle de cité ne fasse référence qu'à un seul principe de justification, il est une réponse à la multiplicité des principes sans laquelle le monde serait un éden, et il laisse ouverte la possibilité de cette multiplicité tout en assurant la primauté d'un seul. La réduction de la pluralité des biens communs s'opère par la construction d'un ordre entre eux, l'inférieur étant traité de bien particulier. »
>
> *Ibid., p.* 101.

De là découle l'établissement de six principes communs, six formes de généralité qui permettent de rendre compte de six façons différentes pour les personnes de s'accorder et de coordonner leurs actions :

« Au-delà de questions sur la cohérence de chacun des modèles proposés et sur le caractère plus ou moins exhaustif de ceux-ci, ce qui est en jeu c'est, certainement, une sociologie générale, c'est-à-dire une théorie de la société, de ses sous-systèmes et de leurs relations. »

Berten, 1993, p. 76-77.

Ainsi donc, le *principe du pluralisme* s'avère un élément central, constitutif du modèle des EG, parce qu'il est à la base des régimes d'action et des formes d'accord. De fait :

« Le principe du pluralisme exige du sociologue pragmatique qu'il se donne pour tâche de construire des systèmes d'action cohérents qui rendent compte de la diversité qu'il rencontre sur le terrain en termes de coexistence de plusieurs régimes d'action. »

Bénatouil, 1999, p. 296.

Nous verrons comment les auteurs décèlent plusieurs formes idéales typiques de l'action, ce qu'ils appellent *régimes pragmatiques de l'action.* Mais à présent, voyons ce qu'ils entendent par compétence et dans quelle mesure les acteurs sont dotés de compétences cognitives ou morales spécifiques.

Compétences cognitives ce dont les personnes sont capables

Le terme *compétence* est un terme polysémique et assez ambigu : son usage s'est répandu ces dernières décennies dans diverses disciplines (linguistique, sémantique, psychologie, pédagogie, ergonomie, etc.). C'est une notion qui fait fortune et ce n'est probablement pas par hasard ! Mais il est toujours difficile de cerner ses multiples facettes et ses enjeux épistémologiques. La *compétence* se réfère tour à tour à l'*aptitude*, à la *maîtrise*, au *savoir-faire*, au *pouvoir-agir*, aux *capacités* cognitives, sans se confondre avec l'une ou l'autre de ces acceptions.

La question qui se pose d'emblée est la suivante : la compétence est-elle déjà là ou s'acquiert-elle au fil du temps et de l'expérience ? Nous n'allons pas chercher à répondre à cette question mais simplement poser les termes du débat, ce qui permettra d'expliciter ce que Boltanski et Thévenot entendent par là.

La réflexion sur les compétences (cognitives) est donc à la fois cruciale et extrêmement complexe. C'est qu'elle mobilise très souvent deux systèmes de pensée, deux philosophies qui, d'une certaine manière, réaniment les vieux débats sur les couples liberté/déterminisme ou inné/acquis. En témoigne le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky qui a eu lieu au milieu des années 1970, le premier défendant une théorie de l'apprentissage du langage, le second une théorie cognitiviste (Piattelli-Palmarini, 1979). En outre, elle soulève bon nombre de questions en amont par rapport à l'apprentissage et, en aval, par rapport à l'exercice de ces compétences.

Quoi qu'il en soit, ce concept se trouve au cœur des débats actuels, en sociologie, philosophie ou psychologie. L'enjeu est de savoir si ces compétences sont « dans la tête » des acteurs, renvoyant à des mécanismes mentaux qui les engendrent ou, au contraire, relèvent de l'expérience et de processus d'apprentissage dont elles sont le produit. Nous retrouvons ainsi le clivage entre *l'innéisme* ou mentalisme et le *constructivisme*. S'agit-il de *dispositions* permanentes acquises par la force de l'habitude (se logeant dans l'esprit humain) ou de *ressources* qui se cristallisent dans la créativité de l'agir ? On le voit, le débat est vaste et personne n'est en mesure de prétendre lui apporter une réponse définitive.

Par ailleurs, le terme de *compétence* lui-même est entaché d'ambiguïté, car, comme l'observe André Berten, il peut en effet « être entendu dans un sens purement descriptif ou dans un sens normatif » (Berten, 1997, p. 11). La thèse générale formulée par Berten dans une perspective procéduraliste peut être résumée de la manière suivante :

> « Pour que les individus puissent participer à des processus procéduraux ou délibératifs d'interprétation des situations et de discussions qui soient en prise sur les problèmes réels rencontrés dans nos sociétés démocratiques, il faut qu'ils soient dotés

de compétences cognitives : *rationnelles* (inférentielles : déductives, inductives, abductives), *linguistiques* (syntaxiques, sémantiques et pragmatiques), et *praxéologiques* (du point de vue d'une pragmatique de l'action en général). L'ensemble de ces compétences constitue une "compétence au jugement" et la théorie de ces compétences serait une "théorie du jugement", c'est-à-dire une élucidation théorique de ce qui est en jeu dans le jugement pratique. »

Ibid., p. 2-3.

Telle qu'elle est formulée, la question des compétences introduit une interrogation sur la *compétence éthique* en tant que *forme spécifique d'une compétence pratique.* En cela, elle nous rapproche des interrogations émises par Boltanski et Thévenot. L'hypothèse de ces auteurs est que les personnes sont dotées de *compétences pragmatiques* qui leur permettent d'agir dans un monde commun. À la différence de la thèse de la procéduralisation qui met en avant les compétences cognitives rationnelles, Boltanski et Thévenot insistent moins sur le caractère *formel* des compétences et avancent plutôt l'argument d'une *pluralité des modèles de compétences.* En effet, le modèle des EG établi par ces auteurs est présenté comme *un modèle de compétence* qui postule l'existence de capacités communes dont disposent les acteurs sociaux pour agir dans un *monde commun*, coordonner leurs actions, les justifier, oeuvrer à la formation d'accords. Comme l'écrit Boltanski :

« Il se présente par là comme un *modèle de compétence*, c'est-à-dire comme une mise en forme de la compétence que les acteurs mettent en œuvre lorsqu'ils agissent par référence à la justice et des dispositifs qui, dans la réalité, supportent et confortent cette compétence en lui assurant la possibilité d'être efficace. »

AJC, p. 67.

• *La compétence selon Chomsky*

Cette notion de compétence est empruntée à la grammaire générative de Noam Chomsky. Le programme scientifique de Chomsky est sous-tendu par deux thèses fondamentales étroitement liées. « La première est

que les locuteurs d'une langue naturelle connaissent tacitement une grammaire - un ensemble de règles ou de principes - de leur langue. La seconde est que cette grammaire spécifiée est acquise par un enfant sur la base d'un équipement inné, massif, c'est-à-dire une connaissance innée d'une grammaire universelle » (Davis, 1988, p. 85). Placée au cœur de cette théorie linguistique dont il est l'instigateur, Chomsky définit la *compétence* en opposition à celle de *performance.*

> « Nous établissons donc une distinction fondamentale entre la compétence (la connaissance que le locuteur-auditeur a de sa langue) et la performance (l'emploi effectif de la langue dans des situations concrètes). »
>
> Chomsky, 1971, p. 16-17.

Dans ses *Réflexions sur le langage* (1997), il consacre le premier chapitre à ce qu'il appelle la *capacité cognitive.* Pour lui, l'étude des processus cognitifs humains passe par l'étude des structures *profondes* de la capacité cognitive. La notion de capacité est liée chez lui au comportement et à *l'utilisation de la langue.* La structure cognitive fait partie du *système* des capacités et des *dispositions à l'action et à l'interprétation.* Il introduit la distinction entre compétence et performance dont il fait un préalable nécessaire à l'étude du comportement.

> « On ne peut comprendre l'activité humaine que si on fait l'hypothèse que les capacités de premier ordre et les familles de dispositions qui guident le comportement comprennent des structures cognitives exprimant des systèmes « inconscients » de connaissances, de croyances, de prévisions, d'évaluations, de jugements. »
>
> Chomsky, 1981, p. 35.

Ainsi que le note André Berten, la distinction chomskyenne « vise à rattacher les performances réelles et infiniment diverses des individus à une compétence unique considérée comme innée et universelle » (Berten,

1997, p. 6). C'est pourquoi cette conception devenue célèbre fut qualifiée d'innéiste, de mentaliste ou internaliste.

Compétence/performance

Le concept de *compétence*, introduit en linguistique par Chomsky, remonte épistémologiquement à la psychologie des « facultés » du XVII^e^ siècle, alors que celui de langue (auquel la compétence cherche à se substituer en lui empruntant certains de ses paramètres essentiels), élaboré par F. de Saussure, renvoie à la réflexion que le XVIII^e^ siècle a faite sur les « systèmes » et les « mécanismes ». Langue et compétence sont considérées comme dotées d'une existence virtuelle et elles s'opposent (et sont logiquement antérieures) l'une à la parole, l'autre à la performance, conçues comme des actualisations de potentialités préalables. Tout comme la langue saussurienne est le seul objet de la linguistique, la compétence, décrite par le linguiste, est la grammaire de cette langue. La différence de point de vue apparaît lorsqu'on cherche à préciser le « contenu » de cette instance virtuelle : alors que pour Saussure la langue est essentiellement un système de nature paradigmatique, Chomsky insiste, au contraire, dans sa formulation de la compétence, sur l'aptitude à produire et à comprendre un nombre infini d'énoncés, c'est-à-dire sur l'aspect proprement syntaxique ; [...] l'examen du « contenu » de la *compétence linguistique* n'épuise pas le concept de compétence. Par rapport à la performance qui est un faire producteur d'énoncés, la compétence est un savoir-faire, elle est ce « quelque chose » qui rend possible le faire. Bien plus, ce savoir-faire, en tant qu'« acte en puissance », est séparable du fait sur lequel il porte : s'il existe un savoir-faire manipulateur des règles de la grammaire, il en existe un autre qui manipule, par exemple, les règles de la politesse. Autrement dit, la compétence linguistique n'est pas une chose en soi, mais un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus large qui, sous la dénomination générique de compétence, fait partie de la problématique de l'action humaine et constitue le sujet comme actant (quel que soit le domaine où elle s'exerce). D'un autre côté, la compétence, telle qu'elle est définie par les chomskyens, est un savoir, c'est-à-dire une connaissance implicite qu'a le sujet de sa langue (et qui fonde le concept de

grammaticalité) : on notera cependant que ce savoir ne concerne pas le savoir-faire mais porte sur un *devoir-être*, c'est-à-dire sur le « contenu » de la compétence, considéré comme un système de contraintes (ensemble de prescriptions et d'interdictions) [...] ».

Dans la théorie chomskyenne, le concept de *performance* fait pendant à celui de compétence pour constituer une dichotomie comparable à celle de langue/ parole chez Saussure. Le terme de performance est censé recouvrir l'instance de la mise en œuvre, de la réalisation de la compétence, dans sa double tâche de production et d'interprétation des énoncés. À l'instar de la parole saussurienne qui, définie négativement comme tout ce qui n'appartient pas à la langue, laissait le champ libre à toutes les interprétations et à toutes les spéculations, la performance est tout aussi équivoque et reste un lieu de perplexité. Envisagée du point de vue strictement linguistique, l'étude de la performance présuppose la connaissance préalable de la compétence (en ce cas, de la grammaire achevée d'une langue) : autant dire qu'elle n'est qu'un projet d'avenir. Considérée comme production d'énoncés « dans les conditions réelles de la communication », c'est-à-dire comme l'ensemble des réalisations occurrentielles, la performance ne se laisse pas formuler en modèles linguistiques : bien au contraire, elle exige l'introduction de facteurs et de paramètres de nature extra-linguistique, d'ordre psychologique et sociologique par exemple, ce qui détruit ainsi l'unité de l'objet linguistique. On comprend dès lors que le champ problématique de la performance soit de plus en plus envahi par des conceptualisations portant sur l'acte de langage ou sur l'énonciation, tout à fait étrangères à la grammaire générative (qui est une théorie du seul énoncé) ».

Source : Greimas et Courtes, 1979, p. 52-53 et 270-271.

Les compétences dont se préoccupe Chomsky sont donc de nature linguistique, se rapportant à l'acquisition de la structure cognitive spécifique, une compétence *grammaticale.* Sa définition de la grammaire peut éclairer celle que l'on retrouve chez Boltanski. Dans l'optique chomskyenne :

« La grammaire est un système de règles et de principes déterminant les propriétés formelles et sémantiques des phrases. On utilise la grammaire, en interaction avec d'autres mécanismes mentaux, pour parler et comprendre une langue. »

Chomsky, 1981, p. 40.

• *La compétence selon Boltanski et Thévenot*

Cependant, à la différence de Chomsky, chez Boltanski et Thévenot, la notion de « capacité » revêt une acception plus large qui va au-delà de la compétence grammaticale ; elle n'est pas seulement langagière, elle est aussi et surtout morale. C'est en quelque sorte un équipement mental dont disposent les personnes pour exercer leur jugement, coordonner leurs actions pour pouvoir s'ajuster aux situations ou mener des opérations de critique ou de justification.

« Cette compétence, dont il faut supposer l'existence pour rendre compte de la capacité empiriquement constatable, que les acteurs mettent en œuvre lorsqu'ils doivent porter des jugements, développer des justifications ou sortir d'une dispute en concluant des accords robustes, c'est-à-dire ici légitimes, est cognitive au sens où nous devons faire l'hypothèse qu'elle a un équivalent dans l'équipement mental des personnes [...].

Mais parler de compétence ne suppose pas pour autant une adhésion à une représentation mentaliste du fonctionnement de la vie sociale. En effet, pour qu'une compétence soit telle, pour que sa mise en œuvre puisse être efficace et se distinguer par là d'une activité fantasmagorique ou utopique, elle doit être ajustée à l'ordre des mondes auxquels elle s'applique. »

AJC, p. 61.

La sociologie pragmatique ne se préoccupe pas de la façon dont cette compétence est acquise ni des modalités de son intériorisation, cela relèverait plutôt du domaine des sciences cognitives ou de la philosophie de l'esprit. Le sociologue, quant à lui, se charge d'explorer empiriquement la manière dont les personnes mettent à l'épreuve leurs compétences, agissent en mobilisant des *équipements mentaux* spécifiques en fonction

des situations. C'est là qu'intervient, essentielle entre toutes, la question de la compétence morale ou de la compétence *au jugement.* C'est que le modèle des EG est un modèle *orienté vers la question de la justice.* C'est un cadre d'analyse qui vise à fournir un modèle du genre d'opérations auxquelles se livrent les acteurs lorsqu'ils se tournent vers la justice et des dispositifs sur lesquels ils peuvent prendre appui, dans les situations concrètes où se déploient leurs actions, pour asseoir leurs prétentions à la justice (*Ibid.*, p. 65).

La compétence *morale* est donc nettement plus large que le sens *moral.* C'est une compétence cognitive générale *concrète,* constatable empiriquement, et non abstraite, dont on présupposerait l'existence. Elle suppose « une capacité de catégorisation, non comme faculté kantienne *a priori,* mais comme possibilité empirique d'opérer les rapprochements qui sont pertinents » (Berten, 1993, p. 78). Boltanski et Thévenot affirment : la compétence *morale,* dont le modèle présuppose l'existence, est une compétence cognitive *largement* partagée par les acteurs. C'est une capacité du « général » dont font preuve les acteurs pour dépasser les particularismes, se détacher des circonstances, pour opérer des rapprochements et s'accorder sur des formes de généralité, constituant les fondements d'un accord dans ce que les deux auteurs appellent un *principe supérieur commun.* Mais cette compétence ne se réduit pas au sens moral. Car, écrivent-ils, « pour juger juste, il faut aussi être capable de reconnaître la nature de la situation et de mettre en œuvre le principe de justice qui lui correspond » (EG, p. 183).

> « Nous n'entendons pas ici « moral » dans le sens limité d'une disposition bienveillante qui viendrait compenser un égoïsme intéressé, comme dans certaines approches du libéralisme. Nous cherchons à montrer qu'une capacité morale est au cœur de la construction d'un ordre d'échanges marchands entre des personnes qui doivent se montrer capables de s'abstraire de leurs particularités pour s'entendre sur des biens extérieurs dont la liste et la définition sont générales. »
>
> *Ibid.*, p. 42.

C'est parce qu'ils supposent l'existence de cette *compétence commune* aux acteurs, que Boltanski et Thévenot parviennent à élaborer un *modèle commun,* désigné comme modèle de cité, « qui rend explicites les exigences que doit satisfaire un principe *supérieur* commun afin de soutenir des *justifications »* (*Ibid.,* p. 86). Mais ces exigences ne sont pas seulement d'ordre psychologique ou cognitif, elles sont aussi relatives aux contraintes *extérieures,* propres aux conditions objectives qui régissent l'accord. Pour que les personnes puissent s'orienter et viser un ordre ou un accord parmi la multiplicité des accords possibles, il faut qu'elles soient « guidées par des principes de cohérence, présents non seulement en elles-mêmes, sous la forme de schèmes mentaux, mais aussi dans la disposition des êtres à portée, objets, personnes, dispositifs pré-agencés... » (*Ibid.,* p. 182). Autrement dit, la réalisation d'un accord légitime ou justifiable suppose non seulement une compétence cognitive ou une compétence au jugement, mais aussi des opérations de qualification et de catégorisation, une capacité à identifier les situations et les dispositifs qui les maintiennent et à se soumettre à leurs contraintes pour cordonner les actions.

> « Pour juger juste, il faut être capable de reconnaître la nature de la situation et de s'y ajuster. L'identification des situations suppose une compétence parce qu'elle ne peut être réduite à la projection hors de soi d'une intentionnalité. Elle ne dépend pas de la pure subjectivité du sujet. »
>
> Ibid., p. 181.

Parce qu'elle se préoccupe de *ce dont les gens sont capables,* la sociologie pragmatique tient compte de ce qu'ils savent, de leurs conduites et de ce qu'ils peuvent *faire valoir* pour justifier leurs actes. Elle cherche à décrire le processus de réalisation d'accords justifiables en tenant compte à la fois des exigences cognitives et des exigences liées aux contraintes situationnelles, en tenant compte de deux sortes de contraintes : des contraintes conventionnelles, liées à un savoir tacite, et des contraintes inhérentes à la nature de la situation. Les principes de justice et les grandeurs sont, dans cette perspective, détachés des

personnes ou des groupes, puisqu'ils ne peuvent être saisis que dans des situations relevant des différents ordres de justice où des personnes se conduisent *avec naturel* pour les reconnaître et s'y ajuster.

> « Savoir agir avec naturel, c'est être capable de se donner à la situation et, pour être en mesure de faire face à l'impératif de justification, il faut ne pas se soustraire à une situation qui, à la façon d'une tâche ou d'un devoir, réclame d'être accomplie et portée à son terme. Comme dans le cas de l'aptitude à reconnaître ce qui est fondé, nous considérons donc que toutes les personnes doivent posséder l'équipement nécessaire pour s'adapter à des situations dans chacun des mondes. »
>
> *Ibid., p.* 182.

Cela nous amène à aborder un autre principe caractéristique de la sociologie pragmatique qui concerne le travail de modélisation et surtout l'établissement d'une grammaire des formes de justice.

Grammaires de l'accord : les contraintes de justification

Avec ce quatrième principe, nous atteignons l'une des caractéristiques les plus essentielles du modèle des EG. En effet, présupposer l'existence d'une grammaire de l'agir, c'est admettre l'idée selon laquelle les épreuves de jugements et de coordination de l'action obéissent à des contraintes cognitives et à des règles grammaticales que le sociologue se doit de prendre en compte. Dans cette perspective, la *grammaire* est constituée d'un ensemble de règles permettant aux acteurs de faire converger leurs jugements et actions en partant de leurs expériences et du rapport qu'ils entretiennent à l'expérience (Boltanski, 2006, p. 5). Cyril Lemieux a bien mis en évidence l'importance de la place de la grammaire dans la vie sociale en proposant une définition qui mérite d'être retenue : c'est « *l'ensemble des règles à suivre pour agir d'une façon suffisamment correcte aux* yeux des partenaires de l'action » (Lemieux, 2000, p. 110). Son optique se réfère au concept de « grammaire » chez Wittgenstein dont l'approche se préoccupe moins des « règles qui gouvernent l'usage effectif d'une expression » que de « *ce qui se lit dans la pratique,* à

travers des usages interdits ou exemplaires », ce qu'il désigne comme *l'incorrection grammaticale de l'action.* Il écrit :

> « Ainsi donc, tant que leur action est tolérée et que la poursuite de l'interaction n'est pas vraiment mise en péril, il n'est pas besoin pour les participants à une situation d'aller réveiller la grammaire qui « sommeille ». De ce fait, si la dimension normative de l'agir est toujours à portée de la main, elle n'est pas non plus omniprésente. C'est un des paradoxes majeurs de la vie sociale : alors que la grammaire n'est pas une réalité écrasante, un minimum de correction grammaticale tend cependant à être attendu des partenaires en chaque situation. »
>
> *Ibid., p.* 112.

Les règles grammaticales interfèrent donc avec les compétences des acteurs pour coordonner leurs activités, déterminer l'action qui convient à leur définition de la situation. À ce titre, elles s'apparentent, sans se confondre avec elles, à ce que d'autres auteurs appellent *savoir tacite* (Schelling, 1986, p. 78) ou *convention* (Lewis, 1969), dont la fonction est justement de conférer aux acteurs la capacité cognitive à se mettre à la place des autres, à anticiper leurs choix, réaction ou jugement, ou à « corriger » leurs paroles et actions, en un mot à coordonner leurs actions.

La construction de modèles opératoires pour rendre compte de la diversité des situations humaines, de la multitude des formes de coordination des actions entre les personnes et de réalisation d'un accord justifiable (principe de pluralisme), exige du sociologue un travail de modélisation, c'est-à-dire la mise en forme des modes de généralité, l'établissement de formes idéales typiques d'accord. C'est la vocation du modèle des EG qui propose d'analyser six *mondes communs* ou types-idéaux de cités (*cf.* chap. 3). Ces modèles sont construits au moyen d'un long processus de va-et-vient entre la recherche sur le terrain et le travail de modélisation. Ils sont donc le produit d'un travail d'élaboration mené en s'appuyant sur les justifications déployées par les acteurs dans des situations données. Le travail de modélisation, rappelle Boltanski :

> « vise à reconstituer la compétence à laquelle les acteurs doivent pouvoir avoir accès pour produire, dans des situations déterminées, des arguments acceptables par d'autres, ou, comme on dit, convaincants, c'est-à-dire des arguments capables de soutenir une prétention à l'intelligibilité et dotés aussi d'un degré élevé d'objectivité, et par là d'universalité. »
>
> AJC, p. 1.

Il s'agit donc bel et bien d'un *modèle de compétence* qui est un *modèle de justice* dans la mesure où il vise à rendre intelligible la mise en équivalence opérée par les acteurs lorsqu'ils se livrent à la critique ou cherchent à converger vers l'accord. Cette mise en équivalence, on l'a souligné plus haut, renvoie à des *modes de généralité*, à des opérations de catégorisation et de qualification qui répondent à un ensemble de contraintes liées à la situation elle-même. Cette *contrainte* laisse supposer l'existence d'une *grammaire* spécifique à chaque type de généralité ou d'équivalence et dont elle définit les règles de justice. Comme l'a bien vu Adam Smith, « les règles de justice sont semblables aux règles de grammaire » (Smith, 2001, p. 201). L'idée de *grammaire* doit être entendue « comme un ensemble de contraintes, s'imposant à tous, de la protestation d'injustice et de l'accusation qui lui est inhérente » (AJC, p. 21).

Pour Boltanski, « ces contraintes, agissant à la façon d'une grammaire, constituent un exemple de savoir partagé ». Sur ce point, la théorie des EG rejoint la théorie des conventions, en faisant, il est vrai, un usage différencié de la notion de *savoir commun (common knowledge)* élaborée par David Lewis (1969). Toutefois, à la différence des modèles conventionnalistes qui réduisent souvent les conventions à des règles, comme par exemple conduire à gauche ou à droite, Boltanski et Thévenot posent comme exigence première la nécessité de prendre en compte l'enracinement des conventions dans la réalité ou à travers les investissements *de formes* (Thévenot, 1985).

Il va sans dire que la postulation de ces grammaires ou savoirs communs a des implications épistémologiques et même ontologiques de première importance.

Reprenant ces traits spécifiques de leur modèle, Boltanski et Thévenot font remarquer :

> « Notre cadre d'analyse se distingue par là des paradigmes qui reposent sur l'hypothèse d'un guidage interne au moyen d'un programme préalablement inscrit dans les personnes. Quelle que soit l'origine du programme et le mode de son inscription, il a pour fonction de maintenir l'identité du sujet en assurant, avec une sorte d'automatisme, la répétition de conduites qui restent en harmonie les unes avec les autres quelle que soit la situation envisagée. Notre cadre vise à préserver au contraire une incertitude concernant les agissements des personnes, qui nous semble avoir nécessairement sa place dans un modèle prétendant rendre compte de conduites humaines. Bien que le jeu soit étroitement limité par le dispositif de la situation, un modèle à plusieurs mondes donne aux acteurs la possibilité de se soustraire à une épreuve et, en prenant appui sur un principe extérieur, d'en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent. »
>
> EG, p. 267.

L'idée d'une grammaire des formes d'accord se trouve aussi exprimée dans le modèle à travers l'usage que font les auteurs des œuvres de philosophie politique. Nous retrouverons cette idée de grammaire en référence à des œuvres de philosophie politique à l'occasion de la présentation du *laboratoire des cités.* Nous terminerons cette partie par la présentation du dernier principe qui est à l'origine de l'analyse actantielle adoptée par les auteurs.

Système actantiel : au-delà de l'agent et/ou de l'acteur, une multitude d'êtres

Dès le début de leur ouvrage, Boltanski et Thévenot se montrent critiques à l'égard de l'usage des catégories sociologiques habituelles : individu, groupe, classe, culture, société, etc. L'enjeu essentiel est, pour eux, de se débarrasser de toutes les formes de catégorisation *a priori* afin de pouvoir élucider les processus, dynamiques sociales et opérations cognitives qui sont à l'œuvre chez les personnes ordinaires. Pour ce faire, ils se servent notamment du concept *d'actant, d'être,* d*'état...* Après avoir

rappelé l'origine du terme *actant* et l'usage qu'en fait Latour, nous examinerons, de façon plus détaillée, la manière dont Boltanski et Thévenot se servent de ce concept pour construire un système actantiel des formes de dénonciation publique et des opérations de qualifications ordinaires.

Le terme actant est emprunté à Algirdas Julien Greimas. Selon ce dernier, les actants d'un récit sont des éléments agissants qui remplissent une fonction dans la diégèse ou séquence narrative.

Le mot *actant*, soutient Latour, « permet d'élargir la question sociale à tous les êtres qui interagissent dans une association et qui s'échangent leurs propriétés » (Latour, 1994, p. 601). À l'instar du vocabulaire latourien, l'une des caractéristiques du lexique utilisé par Boltanski et Thévenot est de minimiser l'usage du terme *agent* et même de celui d'*acteur;* c'est que pour désigner les *acteurs* ou *individus*, ils préfèrent recourir aux termes d'*actant*, d'être ou à celui de *personne*, plus appropriés à leur perspective et plus *neutres* par rapport au débat du holisme *versus* individualisme méthodologiques, puisque l'une des ambitions du modèle des EG est, par ailleurs, d'articuler les dimensions subjective et objective, individuelle et collective du social. À cet égard, l'une des particularités de la sociologie pragmatique est de refuser de recourir à des catégories sociologiques préétablies, préconstruites, ou de définir de manière *a priori* l'identité des êtres et des objets auxquels elle se réfère. Cela est posé explicitement dès l'« Avant-propos » des EG :

> « Les lecteurs de cet ouvrage pourront ressentir une certaine gêne à ne pas rencontrer dans les pages qui suivent les êtres qui leur sont familiers. Point de groupes, de classes sociales, d'ouvriers, de cadres, de jeunes, de femmes, d'électeurs, auxquels nous ont habitué aussi bien les sciences sociales que les nombreuses données chiffrées qui circulent aujourd'hui sur la société. Point encore de ces personnes sans qualité que l'économie nomme des individus et qui servent de support à des connaissances et à des préférences. Point non plus de ces personnages grandeur nature que les formes les plus littéraires de la sociologie, de l'histoire ou de l'anthropologie transportent dans l'espace du savoir scientifique, au travers de témoignages souvent très semblables à ceux que recueillent les journalistes, ou que mettent en scène les romanciers. Pauvre en groupes, en individus, ou en personnages, cet ouvrage regorge en revanche d'une *multitude d'êtres* qui, tantôt êtres humains tantôt choses, n'apparaissent jamais sans que soit qualifié en même temps l'état dans lequel ils interviennent. C'est la relation entre ces *états-personnes* et ces *états-choses*,

> constitutive de ce que nous appellerons plus loin une *situation*, qui fait l'objet de ce livre. »
>
> EG, p. 11.

• *L'actant chez Latour*

Nous relevons des affirmations semblables dans les écrits de Latour. Ce dernier souligne l'absence, dans ses écrits et, d'une manière générale, dans sa théorie, des catégories et entités qui constituent traditionnellement la société. Dans l'un de ses premiers ouvrages, on lit ceci :

> « Il n'a pas été question une seule fois dans les trois premiers chapitres des classes sociales, du capitalisme, de l'infrastructure économique, du monde des affaires, de la différence des sexes. Pas une seule fois nous n'avons mentionné la culture, ni l'impact social de la technologie, ni la représentation des sciences auprès du public, ni l'image ou la mythologie savante. Pas une seule fois nous n'avons parlé d'irrationalité, de peur ou de passion. »

Ce n'est pas ma faute, conclut-il, « j'ai suggéré de suivre les chercheurs et les ingénieurs dans leur travail et il se trouve qu'*ils ne savent pas ce dont la société est faite*, pas plus qu'ils ne connaissent par avance la nature de la nature » (Latour, 1995, p. 349). Rappelons que dans la perspective de Latour, la sociologie des sciences a pour objet d'étudier la science en *action*, c'est-à-dire l'activité scientifique *en train de se faire* (*Ibid*., p. 220). On part du constat que les êtres qui composent le *monde* de la science sont des *êtres* qui n'ont pas une *vision* (pré)établie, arrêtée, de ce monde. Le sociologue n'a pas non plus ce privilège et ne saurait le savoir d'avance. L'enquête directe, *in situ*, est le seul moyen de s'en rendre compte.

> « Nous ne savons pas ce qui compose notre monde, quels sont les acteurs qui agissent ni les épreuves qu'ils se font subir les uns aux autres. Nous ne savons pas non plus ce qui est important et négligeable, et ce qui cause les déplacements que nous

> observons autour de nous. Nous savons encore moins ce qui a eu lieu et ce qui va avoir lieu, ou encore l'ordre de préséance des acteurs et de leurs épreuves. »
>
> Latour, 2001, p. 22.

Incertitude et *imprévisibilité* seraient dès lors deux composantes essentielles de notre façon d'être-dans-le-monde. Toutefois cela ne veut nullement dire que reviendrait au sociologue le soin de définir ce qui compose le monde, les entités et les identités des acteurs, la nature des épreuves ; il n'a pas non plus à doter les êtres de qualités spécifiques, ni à les classer ; enfin il ne lui appartient pas de dater les évènements et encore moins de leur attribuer des causes ou des raisons. Tout cela doit relever des prérogatives des êtres qui peuplent le monde en question, c'est-à-dire relever des compétences des acteurs eux-mêmes. Finalement, tient à rappeler Latour, le sociologue *n'a pas à en savoir plus qu'eux*. Il n'a tout simplement qu'à « commencer, en un point quelconque, pour enregistrer sans chercher à être raisonnable ce que chaque acteur dit des autres ». Il en découle un principe méthodologique assez heuristique :

> « Il suffit qu'on ne sache pas quels sont les acteurs, qu'on les laisse s'entre-définir et qu'on suive comment chacun déplace la volonté des autres, en construisant des chaînes de traduction. »
>
> *Ibid.*, p. 25-26.

Cela présuppose, comme l'exige le principe de symétrie, de considérer de la même façon tous les « êtres », humains et non-humains confondus. Or le terme générique habituellement et couramment utilisé pour désigner ces *êtres*, celui d'*acteur*, s'avère, aux yeux de Latour, trop anthropomorphique pour qu'il soit maintenu ; c'est-à-dire qu'il conçoit les autres « êtres » qui peuplent le monde à l'image de l'homme. C'est pourquoi, s'inspirant de la sémiotique de Greimas, il propose d'introduire le mot *actant* pour désigner tous ceux, humains ou non-humains, qui sont représentés par des porte-parole.

> « J'utilise les termes « acteur », « agent » ou « actant » sans aucun préjugé sur ce qu'ils peuvent être, ou encore sur les différentes propriétés dont ils peuvent jouir. Bien au-delà du « personnage » ou du « rôle », leur caractéristique essentielle est d'être des entités autonomes. Ils peuvent être n'importe quoi : un individu (« Pierre »), un collectif (« la foule »), une représentation figurative (anthropomorphique ou zoomorphique) ou non figurative (« le destin »). »
>
> *Ibid.*, p. 22-23.

Ainsi, différent de l'acteur, l'*actant* peut être une personne comme il peut être un dieu, un animal, un objet, une machine, un texte ou une règle, qui remplit un rôle dans une interaction ou un échange quelconques.

• *L'actant chez Boltanski et Thévenot*

On trouve, chez Boltanski, un usage semblable du terme actant, à commencer par son étude sur la dénonciation publique. Procédant de la même façon que pour établir la *normalité* ou la recevabilité d'une dénonciation publique, en traitant « avec les mêmes instruments les plaintes jugées normales et les plaintes jugées anormales » (AJC, p. 21), il propose de considérer la dénonciation comme un *système actantiel,* c'est-à-dire un ensemble d'actants disposant de caractéristiques spécifiques, se présentant selon des modalités différentes et entretenant des relations évidentes entre eux. Le recours à ce terme se révèle central dans la mesure où il « présente l'intérêt de désigner les êtres qui interviennent dans la dénonciation par un même terme, qu'il s'agisse de personnes individuelles, de personnes collectives constituées ou en voie de constitution (par exemple, « les Corses », « les femmes »...), ou encore de collectifs figurant dans les énoncés dont la référence est problématique et discutable [...] (par exemple, «les hommes de bonne volonté », tous ceux qui souffrent ...) » (*Ibid.*, p. 266).

Dans l'optique des approches classiques en sociologie, ces figures du collectif sont rarement prises en compte, car jugées trop *indéterminées* pour faire l'objet de codification et de mise en forme. En introduisant le concept d'*actant,* non seulement on n'exclut plus ces figures du collectif

mais on en fait des entités à part entière. En outre, on parvient à réduire voire à supprimer des clivages souvent présentés comme décisifs entre des entités antinomiques. Ainsi, observe Boltanski, « l'un des intérêts que présente l'usage du concept d'actant réside dans sa capacité à remplacer des oppositions discrètes renvoyant à des différences traitées comme substantielles, par exemple entre les « individus » et les « groupes » par des variations continues de taille » (*Ibid*., p. 266).

De fait, en recourant au concept d'*actant,* on évite de surcroît d'assigner aux acteurs des rôles, statuts ou fonctions tout comme on refuse de les inscrire dans une position sociale, une structure de classe ou une quelconque hiérarchie sociale.

Toutefois, un critère important de différenciation apparaît à travers la notion de *taille*. Empruntée, elle aussi, aux travaux de Latour (Latour, 2001), cette notion s'avère tout à fait essentielle pour définir les relations à l'intérieur d'un système *actantiel*. Parler de « taille », permet, selon Boltanski, de substituer l'opposition singulier/général à l'opposition individuel/collectif sans devoir qualifier de quoi cette taille « était faite et par là se passer de concepts comme ceux de « statut », de « pouvoir », de « capital », etc. ». Ainsi, par exemple, un inconnu (quidam) agressé dans la rue est considéré comme une « victime petite », tandis qu'une association ou un militant se réclamant d'une cause collective sont considérés comme des « victimes de plus grande taille » (AJC, p. 26). Dès lors, pour étudier la dénonciation publique, Boltanski parvient à la construction d'un « système *actantiel* » composé de quatre actants : une *victime*, un *dénonciateur,* un persécuteur et un *juge*.

Nous ne tenons pas à présenter l'ensemble des procédures qui sont à l'origine du système *actantiel,* ni à analyser les caractéristiques de chaque actant. Une application concrète peut être trouvée dans l'étude que Boltanski a consacrée à l'analyse de la *dénonciation publique* dont il a pu tirer un système actantiel permettant de comprendre la logique des *affaires* de protestations et de critiques sociales (Boltanski, 1984). Dans cette brève description, nous avons voulu montrer l'extrême importance de cet emprunt à la sémiologie de Greimas, notamment pour dissocier les

attributs et les propriétés de l'acteur qui les supporte ou qui est censé les endosser et pour pouvoir analyser les relations entre l'individuel et le collectif. Il s'agit, par conséquent d'une question cruciale en sociologie de la connaissance : les personnes ne sont pas considérées uniquement à partir de leurs *compétences* mais aussi à partir des *performances* de leurs actions. Autrement dit, on reprend l'opposition *compétence/performance* avancée par Chomsky, en cherchant à établir la grammaire qui permet aux gens de vivre dans un monde commun. Pour Chomsky, on le sait, la compétence linguistique est un savoir possédé inconsciemment, intériorisé par le sujet parlant, qui lui permet de comprendre et de produire des phrases. Le modèle linguistique s'intéresse dès lors à l'analyse du « système des capacités et des dispositions à l'action et à l'interprétation » (Chomsky, 1981, p. 35). Le modèle de la grammaire générative est donc un modèle de *compétence.* La sociologie pragmatique suppose également l'existence de *compétences* s'incarnant dans des *actions* et *paroles.* Les personnes sont dès lors considérées à la lumière de ce qu'elles *font* et *disent,* à partir de la mise en œuvre des actions et des justifications qu'elles déploient. Cette sociologie se préoccupe des contraintes morales, des conventions et des connaissances tacites qui pèsent sur les personnes et orientent leurs actions et la formation des accords entre eux.

• *La personne dans tous ses « états »*

C'est aussi dans cette optique que la sociologie pragmatique abandonne l'usage de la notion d'*identité,* de dispositions rattachées aux personnes que la sociologie classique a pris l'habitude de définir à partir d'attributs fixes, intrinsèques, de traits associés à l'identité du sujet ou encore de compétences acquises (identité biologique, culturelle, professionnelle ou nationale). Dans le modèle des EG, il est question non pas d'identité, mais d'*états.* Les *états-personnes* et les *états-choses* se révèlent à travers les épreuves, les opérations de qualification et l'exercice de jugement. Autrement dit, les propriétés ne sont pas attachées en permanence aux êtres, mais se révèlent dans le cours de l'action et s'expriment dans les jugements de qualification. Ce qui présuppose « le caractère insaisissable

des personnes et l'impossibilité de les enfermer dans une qualification résumant la connaissance de leurs capacités ». En fait, c'est l'épreuve qui conduit les personnes à s'accorder sur l'importance relative des êtres qui se trouvent engagés dans la situation (EG, p. 58). Ainsi, les deux auteurs affirment-ils *la nécessité de détacher les grandeurs des personnes.* Parce que, soutiennent-ils, « le sens du juste n'accepte la qualification que sous réserve d'un non-attachement des grandeurs aux personnes [...]. L'exigence de non-attachement s'exprime dans la nécessité de laisser toujours ouverte la possibilité d'une nouvelle attribution de grandeur, au moyen d'une nouvelle épreuve dans laquelle se rejoue la mise en relation des états-personnes et des états de chose. C'est en effet à l'épreuve des choses que les capacités des personnes se révèlent » (*Ibid*., p. 432).

Ainsi donc, la personne ne se définit pas à partir de propriétés permanentes ou immanentes, mais en fonction des états qui se révèlent dans la réalisation des épreuves. Autrement dit, l'*incertitude* sur la qualité des personnes est levée par l'épreuve : l'attribution des qualités aux personnes en tant que processus de qualification dépend des circonstances et des jugements dans la situation. Et comme l'observe Benatouïl, « si les personnes changent effectivement souvent d'état dans les analyses pragmatiques, ce n'est pas parce qu'elles sont libres de changer de personnalité ou de rôle social au gré des situations. C'est plutôt le résultat des actions de qualification opérées par d'autres personnes ou par elles-mêmes dans leurs discours (insultes, dénonciations, narration...) qui mettent toujours en jeu une anthropologie, une certaine définition des compétences pertinentes des personnes par rapport à la situation » (Benatouïl, 1999, p. 297-298). Les qualités d'une personne, ses attributs ne sont pas immanents ; ils sont multiples et fondés sur des qualifications *situées.* Les personnes sont donc toujours *en puissance* dans toutes les grandeurs. C'est au travers de l'épreuve que s'opère la détermination de l'état de grandeur d'une personne. Parce qu'elles ne sont pas liées aux personnes, les grandeurs sont souvent objet de désaccord et ne manquent pas de changer au gré des situations et, du coup, d'être en perpétuelle négociation. Boltanski et Thévenot résument cette conception comme suit :

« L'exigence de qualification doit s'intégrer à une anthologie de la personne qui reconnaît à la fois la subsistance d'un être entre les actes - ce qui suppose une puissance rendant possible la qualification dans le jugement - et le caractère inépuisable, et par là inconnaissable en totalité, des puissances de la personne, ce qui limite considérablement la possibilité de prendre appui sur un jugement pour établir la façon dont on peut se comporter avec les autres. »

EG, p. 433.

Il apparaît donc que, dans le modèle des EG, le sens de la justice n'accepte la qualification que sous réserve d'un non-attachement des grandeurs aux personnes. Comme l'affirment les auteurs, « des propriétés attachées en permanence aux êtres permettent bien de construire des attentes. Mais elles font obstacle à la conception d'une humanité commune, de même qu'à la reconnaissance d'une incertitude qui définit en propre l'action des personnes humaines » (*Ibid*., p. 432). Ainsi, l'exigence de non-rattachement s'exprime dans la nécessité de laisser toujours ouverte la possibilité d'une nouvelle attribution de grandeur. Cette conception a soulevé de nombreuses discussions et critiques, ce qui a amené Boltanski à revenir sur sa position en affirmant l'*existence de certaines propriétés stabilisées*, instituées de la personne humaine. Nous reviendrons plus longuement sur ce point au chapitre 3 (§ 1.6).

Avec les cinq principes que nous venons de voir, nous disposons d'une vue d'ensemble de l'arrière-plan théorique du modèle des EG. Nous aborderons maintenant l'étude de l'un des concepts clés de la sociologie pragmatique : l'*épreuve.*

Un concept fondamental : l'épreuve

En sociologie, comme pour d'autres disciplines, chaque perspective théorique dispose de son appareil conceptuel et parfois même d'un concept « fétiche » qui devient son emblème. Chez Bourdieu, par exemple, c'est le concept d'*habitus,* chez Habermas celui d'*agir*

communicationnel. Pour ce qui est de la sociologie pragmatique, le concept d'épreuve pourrait être, sans ambages, érigé à un tel rang. Car, de toute évidence, il résume à lui seul « l'esprit » et la spécificité de ce style sociologique.

Qu'entend-on par *épreuve* ? Pour quelle raison a-t-on introduit une distinction importante entre *épreuve de force* et *épreuve légitime* ? Avant d'y répondre, nous allons définir ce concept afin de pouvoir caractériser les différentes formes d'épreuves en mettant en évidence leurs trois principales dimensions : *légitimité, réflexivité, stabilité.* Ce qui permettra ensuite d'expliciter les moments de tension ainsi que les opérations de passage d'une épreuve à l'autre et notamment le *déplacement* qui est un basculement de l'épreuve légitime à l'épreuve de force.

Le concept d'épreuve est sans doute l'un des plus importants de ce style pragmatique, en ce qu'il caractérise le mieux le projet novateur de la démarche préconisée et l'esprit sociologique de ce programme de recherche. À travers la définition de ce concept, on peut, en effet, saisir à la fois l'originalité et la spécificité de cette perspective théorique. On peut aussi, en partant de ce concept, comprendre la nature du projet sociologique sous-jacent, ses enjeux quant à la conception des êtres qui interviennent dans les interactions, les opérations de catégorisation et de qualification et, de manière générale, le commerce entre les hommes. D'une certaine manière, *tout est épreuve.* Par le biais de cette notion, la sociologie pragmatique cherche à apporter des réponses nouvelles à des questions sociologiques classiques : la liberté de l'acteur, l'identité de la personne, etc.

Il s'agit ici de présenter ce concept clé en en précisant les contours et en soulignant quelques-unes des idées-forces qui s'y expriment. S'il est nécessaire d'insister sur le caractère central de l'épreuve, c'est parce que celle-ci reflète mieux qu'une autre la vision du monde social, l'anthropologie que véhicule la sociologie pragmatique. C'est que, par son *indétermination* et l'*incertitude* qui la caractérise, l'épreuve soutient l'idée d'un acteur *libre* de ses mouvements, *capable* d'ajuster son action aux situations et, par conséquent, d'avoir une prise sur le monde dans lequel il s'enracine. Mais dans le même temps et malgré la liberté dont il dispose, l'acteur doit tenir compte de certaines *contraintes* inhérentes à la situation

pour pouvoir ajuster au mieux ses actions et les coordonner avec d'autres, c'est-à-dire *agir en commun.* À différents égards, l'épreuve est par excellence un moment d'incertitude et d'indétermination au cours duquel se révèlent, dans le flux de l'action, les « forces » en présence. Surviennent alors les opérations de qualification et d'attribution des états des personnes et des choses nécessaires à la définition de la situation.

L'épreuve est un moment au cours duquel les personnes font preuve de leurs compétences soit pour agir, soit pour désigner, qualifier, juger ou justifier quelque chose ou quelqu'un : un *être.* C'est donc le moment d'*incertitude* par excellence puisqu'il est l'occasion de s'accorder sur l'état des êtres, qui peuvent être des personnes et/ou des choses. La vie sociale serait, dans cette perspective, une succession d'épreuves de toutes sortes.

L'épreuve est toujours épreuve de force : la thèse de Latour

Introduit au départ par l'anthropologie des sciences, puis par le modèle des EG, ce concept se trouve désormais adopté et promu dans différentes recherches se réclamant de leurs travaux. Il fut d'abord forgé et utilisé par Latour, qui en a fait depuis un usage systématique. C'est certainement dans son ouvrage *Pasteur : guerre et paix des microbes,* initialement paru en 1984, que, pour la première fois, il en fournit une formulation élaborée. Dans le travail scientifique ou, comme il aime à le dire, celui de la science *en action*, tout passe par les épreuves, car :

> « Rien n'échappe aux épreuves primordiales : avant d'avoir négocié, on ne sait pas de quel genre d'épreuve il s'agit - combat, jeu, amour, histoire, économie ou vie. Nous ne savons pas non plus si elles sont primordiales ou finales, avant de nous être battus. Enfin, bien sûr, nous ignorons jusqu'au bout si nous les avons négociées ou reçues de naissance, scarifiées à même la peau. »
>
> Latour, 2001, p. 255.

Ce qui est primordial et consubstantiel à l'épreuve, c'est ce qui s'exprime à travers le verbe *éprouver.* « [Il n'y a que] des épreuves [de force ou de faiblesse]. Ou plus simplement encore : des épreuves. Tel est le point de départ, un verbe, éprouver » (*Ibid*., p. 243). Or, il est difficile de savoir à l'avance, d'anticiper ce que l'on va éprouver. Il faut éprouver les choses pour se rendre compte de leurs qualités ou de leurs défauts et de l'importance et des caractéristiques que nous pouvons leur attribuer (*Ibid*., p. 190).

> « C'est parce qu'une chose n'est pas, par elle-même, réductible ou irréductible à une autre, qu'il n'y a que des épreuves (de force). En effet, ce qui n'est jamais ni réductible, ni irréductible, il faut bien l'éprouver, le rapporter, le mesurer constamment. »
>
> *Ibid*., p. 243.

C'est un truisme de dire que les êtres humains ont des préférences, des passions et des goûts divers et variés. Ceux-ci se révèlent et se réalisent toujours dans des épreuves. Sans celles-ci, il est difficile de discerner les saveurs des choses, d'établir une échelle des préférences, c'est-à-dire des *mises en équivalence.* La pragmatique des actes de langage nous apprend que la parole, les mots eux-mêmes n'ont de sens que si nous nous en servons pour désigner ou qualifier au cours de l'épreuve.

> « Nous n'apprécions pas les matériaux, mais nous aimons y faire les mêmes choses et nous y retrouvons toujours les épreuves grâce auxquelles nous apprenons, chacun pour soi, ce que c'est que fort et faible, réel et irréel, associé et dissocié [...]. Non, nous ne savons pas ce que c'est qu'une force, ni quel est l'état des forces en présence. »
>
> *Ibid*., p. 241-242.

Ainsi, les résultats d'une recherche menée en laboratoire, les découvertes scientifiques ne sont, en dernière analyse, que le fruit de ce que l'auteur nomme *épreuve de force.* « "L'objectivité" et la "subjectivité" sont relatives aux épreuves de force et peuvent se déplacer

progressivement, d'un pôle à l'autre» (*Ibid.*, p. 190). La réalité elle-même se définit par rapport aux épreuves : elle est ce qui *résiste à des épreuves de force* (*Ibid.*, p. 288). L'épreuve est le moment au cours duquel nous saisissons la teneur et l'épaisseur des choses, leurs faiblesses et leur fragilité ; par l'épreuve, nous distinguons ce qui est durable de ce qui est éphémère, ce qui est réel et ce qui ne l'est pas. Prenons l'exemple du menuisier qui veut utiliser du bois : il commence d'abord par examiner la qualité du panneau, mesurer sa souplesse, regarder sa couleur, apprécier sa robustesse, vérifier s'il est bien droit, etc. Toutes ces opérations constituent des séquences de mise à l'épreuve pour déterminer la qualité du bois.

En somme, les épreuves font partie intégrante des relations des humains entre eux et avec le monde des choses. Le monde social n'est pas prédéterminé et, bien qu'il existe des régularités, c'est son indétermination qui confère à l'épreuve un rôle primordial. L'agir humain peut être défini comme une épreuve, en ce sens que chaque action, dans son effectuation et sa finalité, est marquée du sceau de l'incertain et de l'imprévisible. L'action constitue une épreuve parce que l'incertitude plane toujours sur elle et que nous ne savons pas quel sera le résultat de cette action. Une action, une chose ne peut être réelle que si elle existe. Et pour exister, elle doit résister à l'incertitude qu'incarne l'épreuve, résister à l'épreuve. L'épreuve révèle l'état des êtres et des forces en présence. De fait, comme le note Boltanski, « hors de l'épreuve, personne ne connaît sa force ni sa faiblesse » (AJC, p. 224). Mais il faut que tout soit réversible, car l'*irréversibilité anéantit toute possibilité d'épreuve.* Dans le modèle des EG, l'épreuve de grandeur est l'épreuve par excellence. Voyons dans quelle mesure.

L'épreuve peut aussi être légitime : la thèse de Boltanski et Thévenot

Chez Boltanski et Thévenot, la notion d'épreuve revêt la même importance que chez Latour, mais au prix de quelques aménagements et adaptations. D'abord, contrairement à Latour, il ne s'agit plus uniquement d'épreuve de force. Et, même lorsqu'il est question d'épreuve de force, comme dans le NEC, il apparaît qu'elle est toujours soumise à des

conditions de légitimité. C'est en outre la notion d'épreuve qui permet d'articuler l'idéal de justice dont font preuve les personnes avec les situations de dispute en justice, où cet idéal est mis en pratique, soumis à l'épreuve de la réalité :

> « Mais, pour passer à la réalisation de cet idéal, il faut se donner d'autres êtres, dont est faite la réalité, c'est-à-dire des choses et des objets non matériels (tels que codes, règlements...) supportés par des choses. L'exécution de la justice peut être ramenée par là à la réalisation d'un agencement justifiable de personnes et de choses. Or *c'est l'épreuve qui supporte tout le poids de cet agencement et de la démonstration de son bien-fondé.* »
>
> (*Ibid*., p. 97

Il est question chez eux d'*épreuve de grandeur.* Celle-ci est une composante essentielle de la cité puisqu'elle permet d'en réaffirmer les fondements. Elle revêt de ce fait une connotation *morale* que l'on ne trouve pas explicitée chez Latour. L'épreuve de grandeur est une épreuve morale en ce sens qu'elle révèle la grandeur, la petitesse ou l'état de misère des êtres qui y sont engagés. À cet égard, écrivent Boltanski et Chiapello, « tandis que l'attribution d'une force définit un état de chose sans aucune coloration morale, l'attribution d'une grandeur suppose un jugement portant non seulement sur la force respective des êtres en présence, mais aussi sur le caractère juste de l'ordre révélé par l'épreuve » (NEC, p. 74).

L'épreuve est donc un moment crucial pour la qualification des êtres et pour la mobilisation des formes de justification, en référence à un ordre de grandeur, afin de définir des critères de généralité qui, prévalant dans une situation donnée, rendent plausible et légitime la formation d'un accord sur ce qui est juste. L'épreuve « est par excellence le moment de mise en correspondance d'une action et d'une qualification, dans la visée d'une justification prétendant à une validité générale » (*Ibid*., p. 410). Elle revêt une forme différente en fonction des situations et des formes de justification mobilisables par les personnes pour parvenir à un accord :

« L'épreuve conduit les personnes à s'accorder sur l'importance relative des êtres qui se trouvent engagés dans la situation, aussi bien sur l'utilité relative de deux machines ou de deux investissements que sur les mérites respectifs de deux élèves, sur la compétence de deux cadres ou encore sur les marques de respect que doivent l'un à l'autre deux notables locaux. »

EG, p. 58.

Il apparaît clairement que l'une des particularités essentielles de l'épreuve est qu'elle suppose la mobilisation d'objets, de choses, d'équipements de toute sorte, pour réaliser des équivalences et assurer une certaine stabilité aux jugements. Elle s'appuie sur des dispositifs pour mieux asseoir sa légitimité. Le monde des objets, souligne Boltanski :

« est pacificateur parce qu'il établit les équivalences pour une forme irréversible en les installant dans des agencements difficiles à défaire. Nous ne remettons pas en question à chaque instant les mesures des êtres qui nous entourent : le temps, l'écartement des rails du métro, la largeur des portes... »

AJC, p. 141.

Ainsi, recourir à des objets, s'appuyer sur eux, procéder à leur qualification constituent autant d'opérations incorporées à l'épreuve pour contribuer à frayer la voie vers l'accord et à conférer à ce dernier plus de stabilité et de légitimité, eu égard aux critères de généralité nécessaires à la formation d'un accord légitime.

« Nous considérons que l'engagement de choses dans la réalisation d'épreuves est nécessaire pour gérer les désaccords. Afin de réaliser de telles épreuves, la disposition de principes d'équivalence est insuffisante. Leur mise en œuvre suppose qu'à ces principes soient associés des objets avec lesquels les personnes puissent se mesurer. C'est en effet de leur plus ou moins grande capacité à mettre en valeur ces objets que résulte un ordre justifié. »

EG, p. 58.

L'épreuve est donc une opération essentielle à la formation d'accords entre les personnes. C'est une situation qui, pour arrêter un conflit ou clore une controverse, engage des personnes et des objets dans des relations complexes d'opposition et de soutien mutuel. Elle est un passage obligé pour que les personnes s'accordent sur leurs grandeurs et sur celle des objets qui les entourent. Sa réalisation est une exigence de première importance pour arrêter un différend, trancher un litige ou clôturer une discorde. Si les deux voyageurs ne s'engagent pas dans l'épreuve, l'un d'eux se satisfaisant de sa situation par exemple, le désaccord, resté inexprimé, ne sera jamais levé.

Deux formes canoniques

Dans ce paragraphe, nous examinerons la nouvelle acception du concept d'épreuve qu'on trouve formulée dans le NEC. Dans les EG, on l'a vu, les auteurs se sont préoccupés principalement d'analyser ces épreuves légitimes qui, partant de la qualification des personnes selon un ordre de grandeur, permettent d'octroyer un *état de grandeur* aux personnes (EG, p. 164). Parce que les états ne sont pas attachés en permanence aux personnes, ils sont souvent l'objet de ce que les auteurs appellent un *litige*, « un désaccord sur les grandeurs des personnes », et donc sur le caractère plus ou moins juste de leur distribution dans la situation. Ainsi que nous l'avons vu, ce *litige* sur les grandeurs se distingue du *différend* qui est un désaccord plus fondamental portant sur la qualification de la nature même des êtres - et non sur leurs grandeurs (*Ibid.*, p. 168-169). La principale notion dans le modèle initial demeure donc celle d'*épreuve de grandeur* considérée à partir de l'idée *d'épreuve de réalité* (*Ibid.*, p. 57).

Une dizaine d'années plus tard, dans le NEC (1999), la notion d'épreuve a subi d'importantes modifications, gagnant tout autant en profondeur qu'en épaisseur. Elle y gagne au prix d'une nouvelle distinction introduite par Boltanski et Chiapello pour servir de matrice à l'analyse des transformations du capitalisme. Dans les EG, les auteurs

accordaient plus d'importance à la notion d'*épreuve légitime.* Désormais, dans le NEC, ils mettent en avant l'idée que les épreuves sont toujours des *épreuves de force*, mais qu'elles peuvent se transformer en épreuves légitimes. La distinction entre *épreuves de force* et *épreuves légitimes* devient plus importante. D'emblée, Boltanski et Chiapello rappellent que l'*épreuve est toujours une épreuve de force,* c'est-à-dire « l'événement au cours duquel des êtres, en se mesurant (imaginez un bras de fer entre deux personnes ou l'affrontement entre un pêcheur et la truite qui cherche à lui échapper) révèlent ce dont ils sont capables et même, plus profondément, ce dont ils sont faits » (*Ibid*., p. 73).

Mais dès lors qu'on inscrit l'épreuve dans un cadre conventionnel, obéissant à un dispositif de contrôle et à des contraintes de justification, on passe de l'*épreuve de force à l'épreuve légitime. L'épreuve est donc toujours une épreuve de force mais soumise à des conditions de légitimité.* Précisons d'abord ce qu'il convient d'entendre par *force.* Nous avons déjà rencontré le terme de *grandeur* défini en tant que principe d'évaluation, *qualité des êtres qui se révèle dans des épreuves dont la mise en œuvre repose sur la qualification.* Le terme *force* est utilisé dans une acception qui rappelle celle de grandeur, mais s'en différencie. Par *force,* il faut entendre une *qualité des êtres qui se manifeste dans des épreuves dont le surgissement repose sur un déplacement. Les auteurs ajoutent :*

> « On dira donc que les forces sont, dans un régime de déplacement, la résultante du jeu des différences qui assure le succès des épreuves sans avoir fait l'objet d'un travail d'identification ni de généralisation. Ou encore, plus laconiquement, que les forces sont ce qui se déplace sans contraintes d'ordre normatif, conventionnel ou juridique, c'est-à-dire en faisant l'économie de la catégorisation. »
>
> Ibid., p. 75.

On voit ici apparaître un nouveau terme - celui de *déplacement* - extrêmement important pour bien saisir l'enjeu de la distinction épreuve de force/épreuve de grandeur (nous y reviendrons au paragraphe suivant). On pourrait dire, en usant d'une métaphore quelque peu triviale, que

l'épreuve de force est une épreuve « nue » où s'affichent et s'affrontent des forces à « l'état brut », tandis que l'épreuve légitime est une épreuve « recouverte » de contraintes et de dispositifs de tous genres, repérables préalablement. Alors que la première n'est pas soumise à des exigences de justification, qu'elle est dépourvue de contrôle et que ses caractéristiques ne sont pas, de surcroît, spécifiées, la seconde se conforme toujours à un modèle de justice et « suppose ainsi tout d'abord la mise en place de dispositifs visant à contrôler la nature et la pluralité des forces qui peuvent y être engagées » (*Ibid.*, p. 402). L'exemple type de l'épreuve de force est l'affrontement entre le pêcheur et la truite qui cherche à lui échapper (*Ibid.*, p. 73-74). Du reste, l'issue de l'épreuve est toujours *incertaine,* variant d'un cas à l'autre : dans le cas d'une épreuve de force, l'issue se traduit par la détermination d'un certain degré de *force ;* dans celui d'épreuve légitime, elle se traduit par un jugement sur la *grandeur* respective des personnes. Là où l'épreuve de force n'engage qu'un rapport de force, l'épreuve légitime révèle le caractère juste ou injuste d'un ordre de grandeur :

> « Ainsi, tandis que dans la logique de l'épreuve de force, les forces se rencontrent, se composent et se déplacent sans autre limite que la résistance d'autres forces, l'épreuve de grandeur n'est valide (juste) que si elle met en jeu des forces de même nature. »
>
> *Ibid.*, p. 74.

Il est important de relever le caractère analytique de la distinction entre les deux formes d'épreuve et d'éviter de les ériger en figures antinomiques. C'est que le passage de l'épreuve de force à l'épreuve de grandeur est non seulement possible, mais s'avère, dans la pratique, assez fréquent, d'autant que, dans les sociétés complexes, la plupart des épreuves ont tendance à se plier de plus en plus aux exigences de l'épreuve légitime. L'une des meilleures illustrations est à trouver dans le cas de l'épreuve sportive qui se présente comme le paradigme dont s'alimente la conception de l'épreuve juste (*cf.* NEC, p. 403-405). C'est de ce lien quasi organique entre les deux épreuves que les auteurs tiennent

l'existence d'un *continuum* de l'une à l'autre épreuve, « en sorte que les épreuves peuvent être jugées plus ou moins justes et qu'il est toujours possible de dévoiler l'action de forces sous-jacentes venant polluer une épreuve qui se prétend pourtant légitime ».

> « Nous avons aussi fait apparaître un *continuum* de situations entre, à un pôle, des épreuves dites "de grandeur" pour lesquelles les forces mises en jeu qui s'y mesurent sont spécifiées à l'exclusion d'autres dont le formatage de l'épreuve permet de s'assurer qu'elles ne viennent pas en perturber les résultats et, à l'autre pôle, des épreuves dites simplement « de force » et dont la caractéristique est de n'être ni spécifiées ni contrôlées. »
>
> Ibid., p. 402.

Pour mettre en évidence la dynamique et le *continuum* entre les deux formes d'épreuve (épreuve de force et épreuve de grandeur) et rendre compte de la gamme de possibilités entre ces deux pôles, les auteurs attribuent à l'épreuve, outre l'exigence de *légitimité,* deux autres exigences essentielles : *réflexibilité* et *stabilité.* Nous parvenons ainsi à ce qu'ils appellent les trois *continuums* d'épreuves qui se définissent selon le degré de *légitimité,* de *réflexivité* et de *stabilité* relative des êtres engagés dans l'épreuve. Précisons que ces caractéristiques ne sont pas indépendantes les unes des autres, car « la *stabilisation* d'un grand nombre des êtres qui environnent l'épreuve suppose une expression assez formalisée des états (*réflexivité*). Quant à la référence à un principe de justice (*légitimité*), elle demande que soit assez précisément défini le rapport sous lequel les êtres engagés dans une épreuve sont confrontés les uns aux autres » (NEC, p. 406) :

- La première dimension renvoie au caractère plus ou moins spécifié et contrôlé, c'est-à-dire *légitime* de l'épreuve. Pour qu'elle soit légitime, il faut, on l'a vu, qu'elle ait fait l'objet d'une mise en forme préalable, que son objet et sa visée soient spécifiés et que sa mise en œuvre soit contrôlée.
- La seconde se rapporte au degré d'expression du changement d'état qu'elle révèle et concerne donc le *niveau de réflexivité* des

êtres engagés. La manifestation du changement d'état peut revêtir des formes et une intensité profondément inégales. Il peut s'agir d'une épreuve dont la trace est faiblement imprimée (inquiétude passagère : pourquoi mon voisin s'est-il détourné de moi quand je l'ai croisé... ?). Le changement d'état dans ce cas est *latent*, imperceptible, et la réflexivité est faible. Mais il peut aussi s'agir d'épreuves dans lesquelles le changement d'état est exprimé de façon plus intense et dont les conséquences sont repérables par n'importe qui (examen, épreuve de recrutement, épreuve sportive). Il y a là un changement *manifeste* d'état et une réflexivité plus forte.

- La troisième concerne la *stabilité* relative des êtres engagés dans l'épreuve. Pour que l'expression d'une épreuve puisse « avoir un sens il faut au moins un être dont l'état reste certain » (Chateauraynaud, 1991, p. 166). Dans un monde totalement incertain, l'épreuve serait chaotique. On peut opposer d'un côté des situations dans lesquelles l'état d'un grand nombre d'êtres est incertain et où il serait presque impossible d'arriver à un accord sur la qualification des objets engagés dans l'épreuve et de l'autre des situations dans lesquelles les jugements concordent sur l'état de la plupart des êtres en présence. Il peut aussi y avoir accord sur ce qui est incertain dans la qualification de l'état de certains êtres.

Nous proposons de représenter les trois dimensions de l'épreuve sur trois axes qui opposent, à une extrémité, des situations où l'épreuve tend vers *plus* de légitimité, de réflexivité ou de stabilité et, à l'autre extrémité, des situations ou l'épreuve serait marquée par *moins* de légitimité, de réflexivité ou de stabilité.

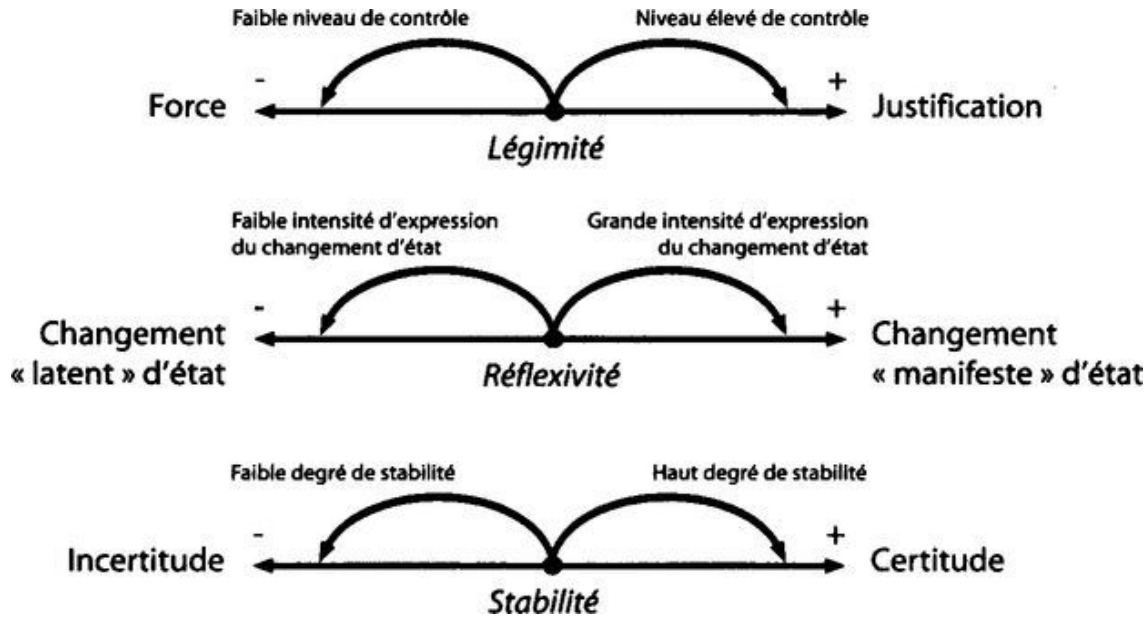


Figure 2

. Les trois dimensions de l'épreuve : légitimité, réflexivité, stabilité

De la légitimité à la force : le déplacement

• *De Freud à Deleuze*

Il s'agit ici d'expliciter un changement spécifique d'épreuve, celui du passage de l'épreuve légitime à l'épreuve de force. Pour être légitime, on le sait, l'épreuve ne peut rester indéterminée. En effet, pour qu'elle soit jugée du point de vue de la justice, elle doit d'abord être *spécifiée,* c'est-à-dire tirer sa légitimité de l'identification et la détermination de la nature des forces en présence ainsi que de la qualification des êtres qui la composent. Elle doit toujours être l'épreuve de quelque chose, de langue, de tennis... Dès lors, le passage de l'épreuve de force à l'épreuve légitime passe nécessairement par des opérations sociales de catégorisation, de classement et de qualification visant la détermination de ce qui fait partie de l'épreuve, de façon à ce que l'épreuve soit spécifiée, déterminée, comme étant épreuve de *quelque chose.* « Si ce qui est mis à l'épreuve

n'est pas préqualifié, l'épreuve est jugée peu solide, peu fiable et ses résultats sont contestables » (NEC, p. 74).

Plus l'épreuve est prédéterminée, ses opérations identifiées, ses enjeux et ses dispositifs préqualifiés, plus elle est légitime, c'est-à-dire se conformant à des principes de justice. C'est le propre des sociétés modernes complexes d'entourer les différentes formes d'épreuve (qui s'y opèrent) de toutes sortes de dispositifs de contrôle et de régulation (système éducatif, sportif, politique...) visant à renforcer la légitimité de ces épreuves. On serait tenté de caractériser les sociétés complexes par le développement *tendanciel* des épreuves légitimes, mais ce serait sans compter avec l'existence d'un mouvement en sens inverse : on observe en effet une évolution vers des épreuves moins catégorisées, moins équipées. La déréglementation, le débat sur la « contractualisation de la société » (Supiot) relève de ce mouvement.

Il peut donc y avoir une double tendance qui recèle des tensions entre les deux formes d'épreuve : l'une tend vers la *justice,* l'autre vers les *rapports de force.* L'existence de ces deux tendances contradictoires a amené Boltanski et Chiapello à mettre en évidence deux logiques présentées comme incompatibles, voire antagonistes : d'une part, *une logique de catégorisation* et, de l'autre, une *logique du déplacement.* « Dans l'idiome associé à la première, se forme un discours qui parle de justice, de droit, de légitimité, de généralité. Dans le langage de la seconde, s'élaborent des descriptions en termes de forces, de stratégies, de positions, de réseaux » (NEC, p. 402).

Alors que la *catégorisation* inscrit l'épreuve dans une orientation conforme à un modèle de justice, le *déplacement* opère un glissement de l'épreuve légitime à l'épreuve de force. S'agissant de la logique de *catégorisation,* nous avons pu rendre compte de l'importance de la réglementation, de la préqualification, de la classification, en un mot de la présence des contraintes et des dispositifs conventionnels, pour l'orientation des épreuves vers la justice. La catégorisation suppose en effet la mise en équivalence entre éléments hétérogènes disparates dont le

traitement se fait selon les mêmes exigences, les mêmes principes d'équivalence, sous un même type de rapport. « La catégorisation engage par là un espace à deux niveaux, celui des éléments singuliers, et celui occupé par des conventions d'équivalence possédant un caractère de généralité » (*Ibid*., p. 409). Du reste, le passage de l'épreuve de force à l'épreuve de grandeur légitime paraît caractériser l'évolution des sociétés industrialisées et démocratiques marquées justement par la prolifération des épreuves instituées.

Cependant, ce qui pourrait paraître moins *naturel,* c'est assurément la tendance inverse : la transformation d'une épreuve de grandeur en épreuve de force avec tout ce que cela implique de décatégorisation, de déqualification, de déréglementation, d'indétermination, de déformalisation, de désinstitutionnalisation. C'est pourtant la tendance marquante de l'évolution du capitalisme de ces dernières années dont Boltanski et Chiapello fournissent une description détaillée : « Le changement des épreuves, que nous avons pu observer en ce qui concerne le monde du travail, s'apparente à une désorganisation générale des anciennes épreuves instituées » (*Ibid*., p. 407).

Pour analyser ce changement des épreuves, les auteurs recourent à la notion de *déplacement,* qu'ils empruntent à la psychanalyse et surtout au matérialisme radical de Gilles Deleuze (Deleuze, 1981).

Déplacement (psychanatyse)

La notion de « déplacement » fut forgée par Sigmund Freud dès l'origine de sa théorie des névroses et, en tant que phénomène descriptif, a été particulièrement mise en évidence dans le rêve. (...). Par le déplacement, s'effectue un passage d'une idée abstraite à un équivalent susceptible d'être visualisé. Le déplacement a une fonction défensive évidente : dans une phobie, par exemple, le déplacement sur l'objet phobique permet d'objectiver, de localiser, de circonscrire l'angoisse. Dans le rêve, son lien avec la censure est tel qu'il peut apparaître comme un effet de celle-ci. Nous pouvons admettre que le déplacement du rêve se produit par l'influence de la censure. Freud écrit : « Par le processus du

déplacement une représentation peut abandonner à une autre tout le *quantum* de son investissement ».

Source : Laplanche et Pontalis, 1990, p. 117-118.

Le *déplacement* est défini par opposition à la catégorisation : il « se passe de la référence à des conventions et ne suppose ni extériorité ni généralité ». C'est un processus qui n'opère que sur le seul plan de l'immanence. À la différence de la catégorisation qui engage toujours deux plans, singulier/général, le déplacement ne connaît qu'un seul plan, celui du singulier, sans référence à des conventions d'équivalence.

> « Le déplacement est donc toujours local, événementiel, circonstanciel. Il se confond facilement avec le hasard et se contente d'une réflexivité limitée. Il échappe par là à la contrainte de justification en toute généralité qui suppose la référence à un second niveau, celui précisément où se situe, dans une logique de catégorisation, la convention d'équivalence. »
>
> NEC, p. 409.

La notion de déplacement a été élaborée par Sigmund Freud pour rendre compte du glissement qu'opère le sujet de l'abstrait vers le concret pour objectiver des représentations et attitudes subjectives. Elle occupe depuis un rôle essentiel en psychanalyse. Mais c'est la référence à Deleuze qui peut éclairer davantage l'usage qu'en fait Boltanski. Selon ce dernier, Deleuze fournit la généalogie du concept moderne d'*épreuve de force*, à partir de son interprétation de Spinoza et Nietzsche (Deleuze, 1980). Ce que Deleuze appelle « rencontres » ou « compositions de rapports », commente Boltanski, est l'événement qui rapproche des forces et les met à l'épreuve les unes des autres. C'est le rapport de force, inhérent à la rencontre, qui constitue les corps et, par là, les états du monde. Le déplacement de l'ontologie sur l'épreuve de force unifie l'ordre naturel et l'ordre social et permet de se débarrasser de la morale : « Voilà donc que l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence

immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes » (Deleuze 1985, p. 35 ; NEC, p. 681-682).

En effet, l'analyse des transformations idéologiques et des formes de justification du capitalisme contemporain a amené Boltanski et Chiapello à mettre en évidence la place primordiale d'un *régime de déplacements* permettant de contourner les épreuves instituées (NEC, p. 597). Revenant sur cet ouvrage deux ans plus tard, il écrit :

> « Mais, pour construire ce modèle de changement normatif, nous avons été amenés à réintroduire dans notre cadre d'analyse la référence à des forces et, plus précisément, à prendre pour objet la relation qui s'établit dans le cours du temps entre deux régimes d'action, l'un que nous avons appelé un régime de déplacements et qui, se présentant comme local et conjoncturel, fait l'économie d'une montée en généralité et, d'autre part, un régime de catégorisation qui prend en charge la construction de formes d'équivalence entre des objets, des expériences et des événements, donnés d'abord dans ce qu'ils ont de singulier. »
>
> Boltanski, 2002, p. 286.

Dans le déplacement, tout se déroule sur un seul plan d'action. Avant de préciser ce que l'on entend par là, il convient de s'arrêter un instant sur l'apparition des déplacements avec le nouvel esprit du capitalisme.

• *Les déplacements dans le monde connexionniste*

Dans un monde connexionniste marqué par le changement des épreuves, le déplacement se manifeste de façon quasiment imperceptible et inaudible au travers d'actions ponctuelles, de dérèglements, de remise en question des conventions collectives, d'assouplissement ou flexibilité du temps de travail (travail de nuit, à domicile...), de modification des grilles des salaires (introduction des récompenses individualisées pour contourner les classifications salariales), d'utilisation des systèmes d'évaluation individuelle pour l'attribution des primes au mérite, changement des façons de recruter (Eymard-Duvernay et Marchal, 1997).

Ces actions, observent Boltanski et Chiapello, « sont très différentes des actions fortement visibles de renégociation des conventions collectives et des grilles de classification qui se donnent à voir comme des changements de catégorisation et dont la transformation suit les pratiques plus qu'elle ne les précède » (NEC, p. 410). Les épreuves changent alors de nature et tendent à devenir de pures épreuves de force.

À travers cette illustration, nous percevons les caractéristiques essentielles de la *logique du déplacement* : c'est un processus qui ne prend appui sur aucun modèle de justice et, par là, échappe aux contraintes de justifications, ce qui, de surcroît, passe par des actions locales, circonstancielles et des interventions ponctuelles marquées par les rapports de force (ou de faiblesse). Le déplacement concerne ainsi des êtres hétérogènes dont les *rapports* demeurent non spécifiés et encore moins qualifiés. Dans le processus de déplacement, l'épreuve prend une forme spécifique entièrement différente de celle à l'œuvre dans le processus de catégorisation où l'épreuve est légitimée. Elle n'est plus cette opération qui consiste à mettre en correspondance une action et une convention d'équivalence, puisque celle-ci n'a plus de raison d'être dès qu'il s'agit de déplacement. Au contraire, dans celui-ci, l'épreuve prend l'allure d'une rencontre au cours de laquelle les êtres s'affrontent sous un nombre illimité de rapports sans que la force enjeu dans l'épreuve ne soit qualifiée ».

> « L'épreuve peut être définie dans ce régime comme le moment où un être, rencontrant une résistance, entreprend de persister en se modifiant, c'est-à-dire en déplaçant son énergie pour composer avec d'autres êtres, de façon à tirer avantage d'une différence, même minime, qui lui soit favorable. Le rapport des forces, qui s'en trouve modifié, est donc l'issue de l'épreuve. »
>
> *Ibid.*, p. 411.

Il y a dans le processus de déplacement création de petites différences, des modifications qui changent l'état des rapports de force ainsi que son centre de gravité. Nous sommes loin des épreuves de grandeur où les êtres, parce qu'ils *se mesurent,* ne s'engagent que sous certains *rapports,*

généralement préqualifiés, et en référence à un principe d'équivalence adossé à un modèle de justice dont la légitimité est justifiée. Dans le régime de déplacement, l'*épreuve est une épreuve de force*. La transformation des épreuves légitimes, sous l'impact des opérations de déplacement, « tire l'épreuve de grandeur vers l'épreuve de force ».

> « On dira donc que les forces sont, dans un régime de déplacement, la résultante du jeu des différences qui assure le succès des épreuves sans avoir fait l'objet d'un travail d'identification ni de généralisation. »
>
> *Ibid.*, p. 411.

Les mutations qui touchent le système capitaliste depuis trois décennies et les transformations du monde du travail, si bien analysées par Boltanski et Chiapello dans le NEC, génèrent de tels processus ; elles sont la manifestation d'un changement de régime : *d'un régime de catégorisation à un régime de déplacement* (*cf.* NEC, chap. IV et V). La situation actuelle, marquée par de nouvelles représentations réticulaires du monde (*Ibid*., p. 160), serait caractérisée aussi par la succession d'une série de déplacements qui s'accumulent, si bien que les épreuves s'exercent de plus en plus sous le règne du rapport des forces, en l'absence de contraintes d'ordre normatif et, ajoutent les auteurs, « cela de façon d'autant plus irrémédiable que les déplacements s'accumulent sans que l'épreuve soit recatégorisée pour en tenir compte ». Tout cela a des conséquences fâcheuses sur la question de la critique qui se trouve dépourvue d'appui normatif : *la critique est en retard sur le déplacement.* « Sous l'effet de ces déplacements, un nouveau monde s'installe progressivement. Ce nouveau monde, dans un premier temps, échappe largement à la justification. Celle-ci suppose en effet un certain compromis codifié avec la critique. Or la critique est nécessairement largement sans prise dans un premier temps, dans la mesure même où les épreuves de grandeurs instituées, sur lesquelles elle se calait, se trouvent contournées par les déplacements. Pour qu'un monde légitime - légitime au sens où il s'appuie sur des justifications puisées dans le modèle des cités - émerge, il faut que la critique se déplace elle-même, enregistre les

termes de la nouvelle donne. Selon les auteurs, c'est ce type de situation que nous connaissons actuellement. Les micro-déplacements, initiés dans les années 1970, ont finalement fait système pour accoucher d'un nouveau monde : le *monde en réseau ou monde connexionniste*, et, à défaut d'avoir pris toute la mesure de ces bouleversements, la critique, désarçonnée, n'a dans un premier temps pu que se replier sous sa forme la plus frustre de l'indignation » (Ramaux, 2001-2002, p. 287). Nous allons voir comment l'émergence d'une nouvelle critique va s'articuler à un nouveau modèle de justice, suite à la formation de la *cité par projets.*

	Nature de l'épreuve	
	Épreuve de grandeur	**Épreuve de force**
Logique	Catégorisation	Déplacement
Nature du rapport	Rapport de grandeur	Rapport de force
Forme de généralité	Conventions d'équivalence, principes de justice	Se passe de la référence à une convention d'équivalence, à des principes de justice
Niveau et caractères de l'action	Immanence/transcendance Deux plans : singulier/général Extériorité, réflexivité Publicité	Immanence Un seul plan : singulier, local, événementiel, circonstanciel, sans réflexivité
Transformation	Usage d'un langage public et engageant tous les êtres que la catégorie rapproche et rassemble	Modifications imperceptibles, résultant d'un jeu des différences, engageant momentanément des êtres singuliers
Critique	Appui normatif	Pas d'appui de ce type

• *Architectoniques de l'action : deux configurations selon le modèle des cités et la cité par projets*

De ces considérations sur le rapport entre catégorisation et déplacement, on en déduit deux modèles idéaux-typiques des formes de l'action, ou plus exactement deux *architectoniques* de l'action sociale avec deux métaphysiques, l'une à deux niveaux, ou plans de l'action, et l'autre à un seul niveau. La première métaphysique correspond au cadre général du modèle des EG où la référence à la justice suppose toujours l'existence de contraintes qui pèsent sur les logiques d'action et, par conséquent, les « forces se trouvent entravées de façon telle que le rapport de force puisse être redéfini comme rapport de grandeurs » (NEC, p. 161). Les épreuves de grandeur sont établies à partir des conventions d'équivalence, des formes de généralité. Il y a donc une équation singulier/général permettant aux êtres de se mesurer *sous un rapport faisant entre eux équivalence*, d'où l'existence de deux plans de l'action. Tout est articulé autour de l'équation singulier/général. Pour agir, opérer un classement ou une distribution, on doit réaliser des équivalences, les justifier et donc faire intervenir une transcendance. C'est le propre de la montée en généralité.

Selon la seconde métaphysique, l'action est cantonnée sur un seul plan de l'action. Celle-ci se trouve libérée des contraintes de justification puisque ce plan est dépourvu de limites, d'équivalence, de réflexivité, etc. L'action est le produit des rapports de force (ou de faiblesse) et le changement s'opère par des déplacements, par la création de petites différences. L'ensemble se réalise donc sur un seul et même niveau, ce qui a amené Boltanski à utiliser l'expression *plan d'immanence* qu'il emprunte à Gilles Deleuze. Ce dernier en donne la définition suivante :

> « Ce plan, qui ne connaît que les longitudes et les latitudes, les vitesses et les hecceités, nous l'appelons plan de consistance ou de composition (par opposition au plan d'organisation ou de développement). C'est nécessairement un plan d'immanence et d'univocité. Nous l'appelons donc plan de Nature, bien que la nature n'ait rien à voir là-dedans, puisque ce plan ne fait aucune différence entre le naturel et l'artificiel. Il a beau croître en dimension, il n'a jamais une dimension supplémentaire à ce qui se passe sur lui. Par là même il est naturel et immanent. »
>
> Deleuze et Guattari, 1980, p. 326.

Cette seconde métaphysique immanente de l'action trouve une illustration à travers la grammaire qui sous-tend la *cité par projets.* C'est que cette dernière est marquée par de *nouvelles représentations réticulaires du monde.* Un monde en réseau où aucune clôture au sujet de la distribution des grandeurs et de la liste des êtres concernés s'est définitivement établie. La vie sociale n'est plus présentée sous la forme d'une série de droits et de devoirs à l'égard de la communauté (monde domestique), ni sous celle du salariat au sein d'un ensemble hiérarchique (monde industriel), mais elle est faite d'une multiplication de rencontres et de connexions temporaires à des groupes divers, opérées à des distances sociales, professionnelles, géographiques, culturelles, etc. (NEC, p. 156-157). L'action opère sur un « tissu sans couture » qu'est le réseau. L'ontologie du réseau, écrivent les auteurs, « a été en grande partie établie de façon à libérer les êtres humains des contraintes de justification que faisaient peser sur l'action les métaphysiques à deux niveaux, [...] qui caractérisent les philosophies politiques du bien commun d'où a été dérivé le concept de cite » :

> « Contre ces constructions à deux niveaux, le réseau se présente comme un « plan d'immanence », selon l'expression de G. Deleuze, dans lequel l'épreuve est entièrement définie comme une « épreuve de force » ou simplement comme « composition de rapport », ou encore comme « rencontre » de façon à faire l'économie des boucles de réflexivité passant par un jugement moral. »
>
> *Ibid*., p. 160.

Nous reviendrons sur d'autres caractéristiques de la *cité par projets* lorsque nous aborderons, plus loin dans le chapitre 3(IV.5), la grammaire des cités. Pour clore ce paragraphe, et avant de résumer l'axiomatique de l'épreuve, nous proposons d'illustrer cette construction à travers le schéma suivant :

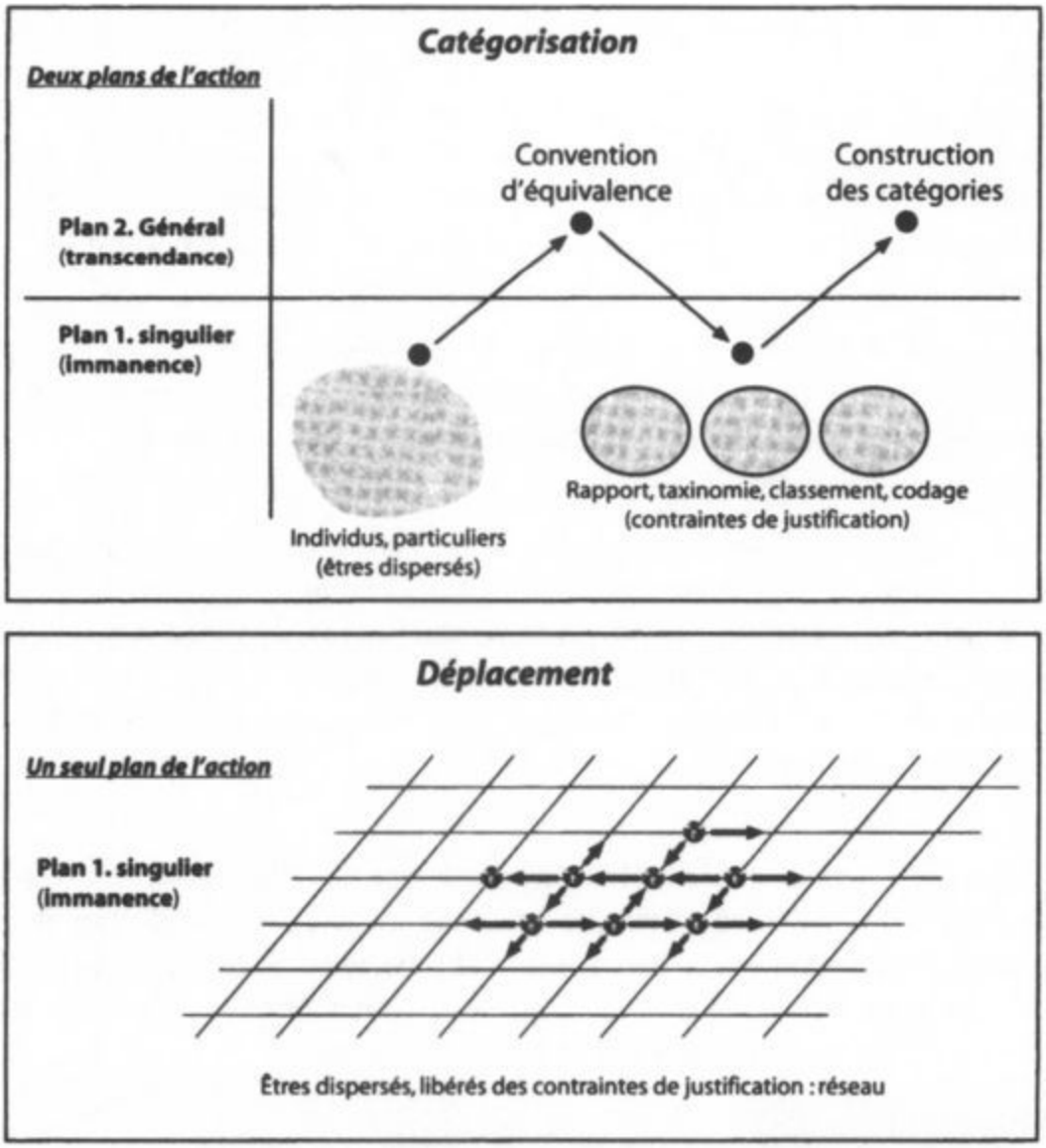

Catégorisation
Deux plans de l'action
Convention d'équivalence
Construction des catégories
Plan 2. Général (transcendance)
Plan 1. singulier (immanence)
Rapport, taxinomie, classement, codage (contraintes de justification)
Individus, particuliers (êtres dispersés)
Déplacement
Un seul plan de l'action
Plan 1. singulier (immanence)
Êtres dispersés, libérés des contraintes de justification : réseau

Figure 3

. Architectonique de l'action

Axiomatique et sociologie des épreuves

Nous proposons de résumer les principales caractéristiques de l'épreuve à travers quelques axiomes. Dans les précédents développements, nous avons mis en évidence l'intérêt majeur du concept d'épreuve en ce qu'il permet de problématiser autant les aspects factuels et contingents des relations humaines, en soulignant leurs

indétermination et incertitude, que les conditions de possibilité de changement de régime d'épreuve. Nous proposons, pour clore ce chapitre, de reprendre, sous forme d'axiomes, certains traits parmi les plus significatifs qui caractérisent l'épreuve. Tirés des « Propositions » formulées par Francis Chateauraynaud (1991, p. 165-179), ces axiomes ont pour intérêt de synthétiser les caractéristiques essentielles de l'épreuve. Nous verrons ensuite comment ce style sociologique peut être défini comme une sociologie des épreuves.

Axiomes de l'épreuve

Incertitude Axiomes de l'épreuve

L'épreuve est un moment d'incertitude sur un état de chose (s'il n'y a pas d'incertitude, il n'y a pas d'épreuve possible). Étant l'expression d'une incertitude sur l'état d'au moins un être composant le monde, pour que cette expression puisse avoir un sens, il faut au moins un être dont l'état reste certain.

État

Une épreuve est la possibilité d'un changement d'état. Pour que la possibilité d'un changement d'état puisse être exprimée, il faut définir des états. L'épreuve est donc également un moment de détermination d'états de choses.

Légitimité

Une épreuve légitime est un cas particulier d'épreuve dans laquelle les états et les changements d'états sont soumis à des contraintes de justification par référence à un bien commun ou un principe de justice. Un état est d'autant plus stable qu'il résiste à de multiples épreuves. *A priori,* tout peut faire l'objet d'une épreuve, mais il n'y a pas d'épreuve sans ressource déjà éprouvée ni sans ressource résistant dans l'épreuve. Si rien ne résiste, c'est le chaos.

Force

II y a des épreuves de force et bien d'autres formes d'épreuve, c'est-à-dire des possibilités de changement d'état qui n'engagent pas *a priori*

d'êtres moraux ou qui reposent précisément sur leur absence. Le passage de rapports de forces à des rapports de légitimité suppose la formulation d'un accord sur les conventions qui ne peuvent être mises en cause par le recours à la force.

Accord

Il y a des épreuves qui conduisent à un accord durable, c'est-à-dire précisément le contraire d'un désaccord durable. Le désaccord durable crée la permanence des épreuves puisqu'en exprimant l'opposition d'au moins deux façons d'établir les états et les changements d'états, il laisse une incertitude sur les états.

Grandeur

Toute épreuve morale révèle la grandeur, la petitesse ou l'état de misère des êtres qui s'y trouvent engagés. L'épreuve étant incertaine, la grandeur des êtres engagés dans l'épreuve est également incertaine.

Temporalité

Le temps peut être mesuré, comme il peut servir de mesure dans les épreuves. Le temps peut en effet changer d'état comme il peut servir à qualifier un changement d'état. Les acteurs font-ils du temps une ressource agissante dans une épreuve ? Si c'est le cas, il prend la forme d'épreuves antérieures ou d'épreuves à venir. La durée d'un désaccord peut elle-même faire l'objet d'un désaccord, comme lorsque les protagonistes ne s'entendent pas sur la période, l'année, le mois, le jour, l'heure, l'instant auquel il faut remonter pour rendre la justice.

Réversibilité

Un humain qui se lie de manière irréversible à quelque chose peut se voir retirer l'humanité s'il advient une épreuve dans laquelle il s'oppose à la renégociation exigée par d'autres humains. La question du maintien de l'humanité des personnes rencontre celle de l'irréversibilité d'un état ou d'une relation. En effet, pour que les personnes puissent s'accorder de façon solide et légitime sans recourir par une convention de pure forme à des situations de monopole, d'injustice ou de déséquilibre, *il faut que le résultat des épreuves soit réversible*, que n'importe quel acteur concerné puisse relancer l'épreuve, soit parce qu'il considère qu'elle n'était pas complète et donc était encore injuste, soit parce qu'il juge que l'état des

êtres qu'elle a contribué à fixer a désormais changé et qu'il faut donc réajuster les grandeurs relatives. Or la relance de l'épreuve n'est pas toujours possible et bon nombre d'états s'irréversibilisent. Le thème de l'irréversibilité apparaît lorsque les acteurs ne traitent plus seulement des situations sous le rapport de la justification ou de la justice, mais les connectent à des *forces, à des puissances*, à des choses capables d'agir en dépit des exigences morales. C'est pourquoi, avant de pouvoir négocier des accords et des épreuves légitimes, les acteurs doivent s'assurer de la réversibilité des états, c'est-à-dire de la condition de possibilité des accords et des épreuves.

Description

Nous ne savons pas décrire simplement une affaire ni même une épreuve. Si des acteurs prétendent pouvoir le faire, regardons comment ils construisent leur récit. La seule démarche cohérente avec nos axiomes et nos définitions consiste à partir d'une épreuve, à regarder quels sont les personnes, les choses, les relations, les états, les transformations qui s'y manifestent et à suivre, le cas échéant, l'engagement d'un ou plusieurs êtres définis dans cette première épreuve, dans une autre épreuve et ainsi de suite. Le chercheur n'a pas accès à une objectivité supérieure à celle qui est produite par les êtres qui font les épreuves. Le sociologue peut décrire de la même manière les performances et les défaillances des acteurs... (*cf.* principe de symétrie).

Au terme de cette présentation consacrée à la notion d'épreuve, il apparaît clairement que nous avons affaire à l'une des plus importantes notions de la sociologie pragmatique ; notion centrale dont les enjeux peuvent aller jusqu'à caractériser l'ensemble de cette théorie sociologique, en tant qu'elle est focalisée sur l'intelligibilité des différentes formes d'épreuves. Cette sociologie peut véritablement être définie comme une *sociologie des épreuves* dont le postulat de départ est de considérer la vie sociale comme une succession d'épreuves de toutes sortes. L'épreuve est omniprésente dans la vie de chacun. Le monde social lui-même peut être défini par la nature des épreuves qu'il se donne (NEC, p. 400). Boltanski et Chiapello l'affirment sans ambiguïté :

« La notion d'épreuve nous place au cœur de la perspective sociologique, dont l'une des interrogations les plus tenaces porte sur les processus de sélection au travers desquels s'effectue la distribution (c'est ici que la sociologie retrouve les questions de philosophie politique). »

Ibid., p. 75.

Dans la perspective de la sociologie pragmatique, cette notion présente de nombreux avantages qui, non seulement font apparaître une posture épistémologique nouvelle, mais favorisent surtout l'établissement de connexions fortes entre plusieurs plans d'analyse : sociologique/ philosophique, singulier/collectif, micro/macro, etc. La notion d'épreuve rend possible en effet des changements d'échelle d'analyse en fonction des situations d'épreuves (légitimes, stabilisées...), de l'agencement des dispositifs engagés (sectoriels, sociétaux, locaux...) et permet de ce fait de circuler entre le micro et le macro, le singulier et le général, le rapport de force et le rapport légitime, etc.

Rappelons quelques-uns de ces avantages parmi les plus significatifs que Boltanski et Chiapello ne manquent pas de relever (*Ibid.*, p. 73 et 75).

- L'épreuve rompt avec une conception étroitement déterministe du social (que celle-ci se fonde sur la toute-puissance des structures ou sur la domination des normes intériorisées).
- Elle met l'accent sur l'*incertitude* qui habite les situations de la vie sociale (l'incertitude porte sur l'état des êtres, objets ou personnes, et sur leur puissance respective dont dépend leur place dans les dispositifs qui encadrent l'action). Dans un monde où toutes les puissances seraient fixées une fois pour toutes, l'épreuve serait toujours évitée, puisque la certitude de son issue la rendrait inutile.
- Elle présente l'avantage de permettre de circuler avec les mêmes outils théoriques des rapports de forces aux ordres légitimes (*cf.* principe de symétrie).

- Elle permet aussi de se mouvoir entre le micro et le macro, rendant possible des changements d'échelle selon que l'on prend pour objet d'analyse des situations d'épreuves saisies dans leur singularité (microsociologie) ou que l'on s'attache à décrire des classes d'épreuves relativement stabilisées (macrosociologie).

Après avoir consacré le premier chapitre à la présentation des principaux principes constitutifs de la sociologie pragmatique et à la discussion de la notion d'épreuve, nous allons analyser, dans le second chapitre, les différents régimes d'action en nous intéressant aussi aux procès de basculement d'un régime à l'autre.

Chapitre II

La construction d'une sociologie des régimes pragmatiques de l'action

Quelles sont les implications des quelques principes, dégagés dans le précédent chapitre, pour la constitution d'une sociologie des régimes pragmatiques de l'action ? À vrai dire, l'ensemble de ces principes s'y trouve directement concerné, mais deux d'entre eux, le plu*ralisme* et la *compétence*, s'avèrent particulièrement importants pour l'analyse des régimes d'action. En effet, d'une part, il est question d'une *pluralité des régimes* et, d'autre part, les *acteurs sont dotés de compétences* requises pour agir en commun et passer d'un régime à l'autre.

Peu de sociologues ont, à l'instar de Boltanski et Thévenot, tenté d'analyser en profondeur les logiques de l'action, leur hétérogénéité dans une perspective foncièrement pluraliste. Ils reprennent le problème, central dans les sciences sociales, des formes de légitimité sur lesquelles peuvent s'appuyer les personnes pour justifier leurs actions, jugements et accords. Plusieurs logiques sont à l'œuvre dans les interactions sociales parce que les personnes sont toujours plongées dans des *réalités multiples* (Schütz, 1987).

Ces différentes réalités supposent un cadre d'analyse rigoureux qui doit lui-même être pluraliste pour que la diversité des formes de coordination des activités des personnes soit pleinement reconnue. Tel est l'enjeu essentiel du modèle des EG. L'intérêt majeur de la mise au point de ce cadre réside dans le fait qu'il permet d'explorer autant les *états de paix* que les *états de dispute*, voire de violence. Les personnes sont capables de mobiliser le régime qui convient en fonction de la situation dans laquelle elles se trouvent engagées. Cette capacité est constamment mobilisée dans des opérations de jugement et dans les modes de

qualification des personnes et des objets qui peuplent l'environnement immédiat des personnes.

Il importe de souligner que le *régime d'action* doit être considéré comme un *outil analytique* et non comme une réalité ontologique. Il apparaît en effet clairement que les relations sociales, loin de se réduire à un seul régime, doivent être envisagées comme des relations *réversibles* impliquant constamment le passage d'un régime à l'autre. C'est cette *réversibilité* qui se trouve à la base de l'hypothèse d'une pluralité des régimes, mais aussi de la nécessité de rendre compte de l'exigence de basculement entre les régimes.

Nous aborderons dans un premier temps les caractéristiques des quatre régimes d'action, pour ensuite nous concentrer sur les moments de changement de régime.

L'hypothèse d'une pluralité des régimes d'action

Rappelons que le terme de *régime* est employé par Boltanski pour faire ressortir les caractéristiques spécifiques des logiques du discours, de l'action et des états les plus marquants d'une personne ou d'une situation. Le régime laisse entrevoir l'existence de règles observables dans le mode de fonctionnement des interactions dans la vie sociale. Il sous-tend donc l'idée de grammaire en tant que système de dispositions et d'attentes normatives. C'est donc une configuration où se cristallise un ensemble de règles - une grammaire - qui définissent une situation, régissant les actions et leurs coordinations entre les personnes, mais aussi entre celles-ci et l'environnement dans lequel s'opèrent les actions et les jugements, c'est-à-dire le monde des objets.

Afin de pouvoir expliciter la démarche spécifique de la sociologie pragmatique, il nous faut traiter d'un autre élément crucial du modèle : nous ferons référence aux différents régimes d'action qui constituent les

formes pragmatiques de l'accord. Avant d'exposer ces quatre régimes d'action, il nous faut encore introduire une autre notion clé dans l'architecture du modèle des EG, qu'est le *principe d'équivalence.* Le postulat est le suivant :

> « Pour converger vers un accord, les personnes doivent faire référence à quelque chose qui n'est pas des personnes et qui les dépasse. C'est cette référence commune que nous appelons un principe d'équivalence. »
>
> AJC, p. 74.

La question de l'équivalence est donc essentielle pour la compréhension du modèle de justice. En effet, les deux régimes de dispute et de paix, établis par Boltanski, doivent être distingués selon qu'ils placent les relations *sous équivalence* ou *hors équivalence.*

> « À la dispute en justice, rapportée à ce qui fait équivalence, correspond ainsi un régime de paix également sous équivalence, que nous appelons la justesse. C'est l'impossibilité de converger vers le principe d'équivalence qui différencie la dispute en violence de la dispute en justice. Mais la violence n'est pas le seul mode qui ignore l'équivalence. Nous envisagerons en effet la possibilité d'un autre régime, également détaché de l'équivalence, et qui est cette fois un régime de paix : celui de l'amour comme agapè. »
>
> *Ibid.*, p. 110-111.

L'*équivalence* sert par conséquent de *critère* pour déterminer la spécificité de chaque régime d'action. Elle constitue le socle des relations établies dans les deux premiers régimes de justesse et de justice. C'est un principe qui se rapporte à la distribution des choses entre les personnes, ainsi qu'à la distribution des qualités des êtres. Ce principe sous-tend aussi l'idée de *mesure*, de *grandeur* qui, en tant que forme d'évaluation, suppose une référence à un ordre, une échelle dont le caractère juste peut être révélé. Pour qu'il soit révélé, il doit obéir à des exigences d'équivalence : on a affaire à un ordre justifiable.

Ainsi, en croisant les critères d'*accord* ou de *dispute* ainsi que d'*équivalence* ou de *non-équivalence*, Boltanski distingue les quatre régimes d'action suivants, en ne perdant jamais de vue que chacun des régimes permet d'étudier « la relation d'opposition et de complémentarité qu'il entretient avec les autres » (*Ibid*., p. 233), d'où les opérations de basculement d'un régime à l'autre, que nous aurons l'occasion d'étudier.

En outre, les deux axes renvoient à des situations qui sont gouvernées par deux logiques de l'action diamétralement opposées : l'*accord* pour les régimes de paix, le désaccord pour les régimes de dispute (*Ibid*., p. 110). Le croisement de ces deux registres permet d'aboutir à quatre régimes dont les éléments constitutifs sont empruntés au binôme *accord/désaccord* et *équivalence/non-équivalence*.

S'il doit exister des passerelles, des moments de basculement entre les différents régimes, c'est bien parce que les relations sociales sont souvent sources de désaccord, tension, mécontentement, déception... Et dès lors, à tout moment, les attentes des personnes peuvent être déconvenues, déçues. Le fait que toute action peut être réversible rend aussi possible le changement de régime d'action. La personne dont les attentes ne se trouvent pas couronnées de succès va probablement réagir ; elle peut choisir de basculer dans un autre régime d'action susceptible de répondre à ses attentes. C'est dans cet esprit que la sociologie pragmatique accorde beaucoup d'attention à ces processus de basculement, ces moments de flottement ou de rupture au cours desquels les personnes sont amenées à se justifier, à expliciter leur intention ou à critiquer. Le passage d'un régime à l'autre constitue donc le basculement que nous verrons plus loin. Le schéma ci-dessous reprend les régimes d'action représentés sur les deux axes.

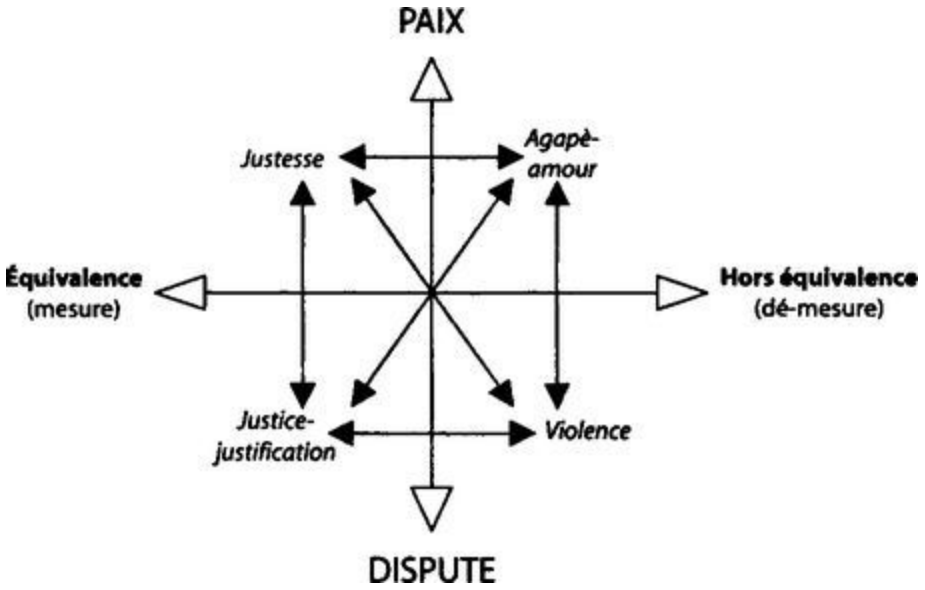


Figure 4

. Régimes d'action

Paix en justesse : l'action « ajustée »

• *Justesse et routine*

Pour expliciter les ressorts de ce régime d'action, il n'est pas sans intérêt de partir de la notion de *routine*, car il y a indéniablement des similitudes qui peuvent éclairer l'une par l'autre et inversement. En effet, en introduisant ce régime, Boltanski s'est efforcé de faire vivre tout un pan des pratiques sociales et des conduites humaines standardisées en rapport avec des habitudes, des régularités et des routines. Nous soupçonnons ici l'influence tout autant de l'ethnométhodologie (Garfinkel, 1967) que de Goffman (1973) qui ont beaucoup insisté sur le caractère routinier des activités sociales. D'autres sociologues se sont préoccupés de cette question : que l'on songe, par exemple, à l'activité d'imitation étudiée par Gabriel Tarde (Tarde, 1993) ou à celle d'adaptation, chère à la tradition de l'École de Chicago. L'enjeu est de saisir les logiques du maintien des interactions interindividuelles et de la pérennité de l'ordre social. Comme le suggère Anthony Giddens, imaginer un monde dépourvu de routines, c'est en vérité imaginer une

existence absurde. La routine est un élément de base de l'activité sociale de tous les jours ; elle instaure un « sentiment de confiance dans la continuité du monde des objets et dans le tissu de l'activité sociale » (Giddens, 1987, p. 109) :

> « La routinisation est essentielle aux mécanismes psychologiques qui assurent le maintien d'un sentiment de confiance, d'une sécurité ontologique dans les activités quotidiennes de la vie sociale. La routine loge surtout dans la conscience pratique, elle s'insère comme un coin entre le contenu potentiellement explosif de l'inconscient et le contrôle réflexif de l'action qu'exercent les agents. »
>
> *Ibid.*, p. 33.

Les routines sont donc des formes particulières du lien social et, comme telles, se trouvent à la source de la plupart des pratiques et activités sociales quotidiennes. Aussi bien dans la vie de tous les jours que dans des secteurs spécifiques du monde social, les routines sont omniprésentes. Richard Sennett, par exemple, révèle à quel point les routines façonnent le monde du travail et des organisations à tous les échelons de leur fonctionnement (Sennett, 2000). Dans une optique différente, des travaux réunis par Boltanski et Thévenot (1989) se sont penchés sur l'étude de la « justesse » et de la «justice dans le travail ». Enfin, mentionnons la publication d'un numéro de *Raisons pratiques* (2002) consacré à la *régularité,* dont l'ambition est d'élucider le rôle de l'habitude et des régularités des conduites dans l'explication de l'action.

Ces brèves évocations sur le rôle clé de la routinisation dans la vie sociale visent à montrer qu'il est de première importance pour une construction théorique qui cherche à attester l'existence d'une pluralité de régimes pragmatiques de l'action de ne pas sous-estimer le caractère routinier d'un ensemble non négligeable de conduites humaines. Ces routinisations sont certes thématisées par ces auteurs en termes de justesse et d'ajustement, mais les idées de routine, de savoir-faire ou d'habitude... sont inhérentes à ce qui caractérise le mieux ce régime d'action. Celui-ci vise en effet à couvrir tout ce qui est accompli sans

aucun impératif de justification puisque les acteurs agissent en se conformant à la justesse de la situation, en s'ajustant à elle. Celle-ci est définie par les acteurs selon des conventions sociales, normes, règles, habitudes communément partagées.

• *Justesse et justice*

Le régime de justesse est le premier régime de paix dans lequel « les équivalences sont tacitement à l'œuvre dans l'usage que les personnes font des choses ». Il se caractérise donc par l'existence d'un accord non explicité sur la grandeur des personnes et des choses. Parce que les équivalences sont inscrites implicitement dans les choses, à l'instar des conduites routinières, l'ajustement des êtres à la situation se fait « naturellement ». Les équivalences semblent dicter la conduite de façon conventionnelle, mais elles sont repérables dans le discours. En effet, dans ce régime, « le discours accompagne et accomplit l'ouvrage de l'équivalence sans la mettre en cause ni la prendre explicitement pour objet. Les rapports sur l'état des choses ont un caractère local et ne visent pas à reconstituer les situations dans toute leur ampleur, comme c'est le cas en justice où le jeu de la critique et de la justification conduit à se servir des possibilités du discours pour rapprocher ou embrasser un grand nombre d'objets et de relations » (AJC, p. 111).

La caractéristique première de ce régime est la stabilisation des relations entre les personnes, en fonction de l'équivalence supposée, « parce que les conventions de la vie sociale de tous les jours sont, en dépit des apparences, d'une importance cruciale pour freiner les sources de tensions inconscientes qui, autrement, occuperaient la quasi-totalité de nos périodes de veille » (Giddens, 1987, p. 33-34). Mais cette stabilité peut être perturbée dès lors qu'une personne se soustrait à la justesse de la situation, ne respectant pas l'équivalence qui y est sous-jacente. S'opère alors un *basculement* vers le régime de dispute en justice.

L'exemple type serait la file d'attente. Les personnes feront la queue selon un ordre qui s'établit naturellement en fonction de l'arrivée de chacun : celui qui arrive le dernier se positionne derrière celui qui le précède. Cet ordre de succession est tacite et conventionnellement admis

par les personnes. Si quelqu'un se hasarde à ne pas respecter l'ordre en question, en cherchant à s'infiltrer à l'intérieur de la file d'attente ou à se mettre en tête, il provoquera le mécontentement des autres qui vont lui reprocher son manque de respect à la fois des personnes et des règles de la bienséance. Il peut arguer de sa situation exceptionnelle (pressé, malade...) pour obtenir une faveur ou prétexter autre chose et donc se justifier. Les relations basculent dès lors dans un régime de dispute en justice.

Dispute en justice : l'action « justifiée »

C'est le second régime dont la caractéristique est de s'appuyer sur la nécessité d'une justification et de la recherche d'équivalence : « Dans la dispute en justice, les gens soulèvent des critiques et apportent des justifications ». Dans ce registre d'action, les gens opèrent une remontée en généralité, de façon à rendre plus saillants les principes d'équivalence qui, en réapparaissant à la surface du discours, supportent l'ordre des grandeurs dans la situation. Ce qui caractérise ce régime d'action, c'est la *nécessité de se justifier* et de recourir systématiquement à une mise en équivalence des personnes et des choses. C'est l'équivalence elle-même qui est objet de dispute. Prenons l'exemple d'un travail que deux étudiants doivent effectuer en commun pour la préparation d'un exposé. Si l'un des étudiants conteste la répartition des tâches, estimant, par exemple, qu'il a pris la partie la plus difficile à réaliser, l'autre peut rétorquer qu'il a la partie la plus longue... Les deux se trouvent amenés à faire valoir les arguments qui montrent la prétention de chacun au caractère juste ou injuste de la situation. On est face à une dispute en justice qui peut s'arrêter dès que les deux étudiants parviennent à trouver un accord.

Parce qu'il est foncièrement lié à l'idée d'équivalence et de réciprocité, ce régime occupe une position privilégiée dans les sciences sociales de manière générale. De même qu'il bénéficie d'un intérêt de premier plan dans les travaux de Boltanski et de Thévenot : « Le régime de justice demeure le pivot de cette construction » (AJC, p. 118). C'est en ce sens que le modèle des EG, sur lequel nous reviendrons plus loin, doit être interprété comme une modélisation de ce régime d'action.

Dispute en violence : l'action en force

C'est un régime où prévalent les rapports de force au sens de puissance. Le mode d'être des choses se réalise dans l'épreuve de force. « La dispute en violence se mène hors équivalence, même si, à l'issue de la dispute, apparaît une équivalence résiduelle, inconnue avant l'épreuve, en *l'espèce d'un rapport de forces* » (*Ibid.*, p. 111). Les choses ne sont plus stabilisées dans la justesse par l'équivalence des personnes et des choses, et il n'y a plus aucune convention qui les lie les unes aux autres. On sait que *les principes de justice sont des principes d'équivalence.* Or, avec ce régime d'action, les grandeurs ne sont pas mesurables et il est difficile « de faire de la force un équivalent général » (EG, p. 417). C'est parce que la violence n'est pas mesurable ou objectivable que les auteurs la situent hors-équivalence. « Les choses dans la violence, c'est-à-dire aussi les gens quand ils sont en violence, ne sont plus choses humaines, stabilisées par leur association avec des hommes, mais des êtres de la nature, des forces de la nature. Dès lors, elles se révèlent étrangères et inconnues. On ne sait de quoi elles sont faites, ce qu'elles veulent, qui les habite ou les maîtrise, ni jusqu'où elles peuvent aller » (AJC, p. 115). C'est donc l'impossibilité de converger vers une convention d'équivalence qui différencie la dispute en violence de la dispute en justice. L'impératif de justification est suspendu, mais le basculement vers un régime de dispute en justice demeure à l'horizon. Ce qui caractérise le régime de violence, c'est son instabilité : il suffit qu'une personne fasse recours à des justifications pour que l'équivalence se trouve réintroduite et que l'on quitte immédiatement l'épreuve de force. La question de la violence n'a pas fait l'objet d'études empiriques approfondies dans une perspective pragmatique, exception faite des travaux d'Élisabeth Claverie (2003), Claverie et Lamaison (1989).

Paix en *agapè* : l'action désintéressée

Dans la seconde partie de son ouvrage, entièrement consacrée à l'étude de l'*agapè* (mot grec qui signifie « amour - charité », par opposition à *éros*, amour charnel), Boltanski introduit à une sociologie des états de

paix : amour, amitié... L'ambition est de faire de ces derniers un objet de l'anthropologie. Mais pour ce faire, il faut, à ses yeux, commencer par la mise en question du partage institué depuis le XIX^e^ siècle entre tradition et théologie d'un côté, et sciences sociales de l'autre. Selon lui, « les sciences humaines se sont construites, à la fin du XIX^e^ siècle, en affirmant la rupture avec la tradition philosophique, juridique ou théologique » (AJC, p. 148). Or pour faire l'inventaire des différents « états de paix », nous ne pouvons partir de ce qu'en disent les modernes, car « nous devons nous détourner un moment de l'expérience commune pour chercher ce que la tradition nous dit des formes du lien social construites sur la base de l'amour » (*Ibid*., p. 159). Partant de là, il propose de distinguer entre trois formes de l'amour issues de la tradition grecque qui ont profondément imprégné la culture occidentale. Les deux premières, la *philia* et l'*éros*, sont marquées par une logique de réciprocité et d'équivalence, tandis que la troisième, l'*agapè*, se détourne de la comparaison, dont part la justice, et ignore les équivalences (*Ibid.*, p. 142). À la différence de la *philia*, fondée sur la réciprocité, « l'*agapè*, définie par le don, n'attend pas de retour, ni sous la forme d'objets, ni même sous l'espèce immatérielle d'amour en retour. Le don de l'*agapè* ignore le contre-don » (*Ibid*., p. 173). C'est de ce modèle chrétien de l'*agapè* que Boltanski cherche à dégager les traits principaux pour en extraire un régime spécifique d'action.

Selon l'auteur, le régime de l'*agapè* est « entièrement construit sur la notion de don » (*Ibid*., p. 171). Mais il relève l'existence d'une tension que l'analyse en termes de don/contre-don ne parvient pas à atténuer. Il s'agit de la tension entre l'obligation de donner, basée sur le refus de l'équivalence et du calcul, et l'obligation de rendre qui demeure inconcevable hors d'un espace de calcul permettant de faire l'équivalence du contre-don au don (*Ibid*., p. 220). Pour Boltanski, il faut partir du modèle de l'*agapè* car l'une des caractéristiques de ce modèle est qu'il ignore cette tension fondamentale inhérente au don. Dans les états d'*agapè*, il y a absence complète de désir, sauf le désir de donner (*Ibid.*, p. 235-236). Ainsi, comme l'observe Jacques Godbout, dans le modèle *pur* de l'*agapè*, « Boltanski résout le paradoxe fondamental du don en supprimant un des termes de la tension : les agents en état d'*agapè*

ignorent tout du désir et du calcul » (Godbout, 1992, p. 240). Mais la question qui reste en suspend est de savoir comment on peut accéder à cet état qui se caractérise, chez l'acteur, par l'absence de réflexivité et l'impossibilité de s'exprimer à travers le discours : l'acteur ne peut faire un rapport sur son état, « parce que ce rapport ferait aussitôt revenir dans la situation l'éventualité d'un calcul » (AJC, p. 127). C'est là que Boltanski fait intervenir la *nécessité de passer par le régime de justice pour rencontrer les états* d'*agapè*, c'est-à-dire les moments de basculement que nous abordons plus loin. Auparavant, il importe de mieux cerner les traits de ce régime.

À cet égard, on l'a vu, ce régime de paix en *agapè* est un régime qui caractérise des situations où l'équivalence ne revêt pas plus d'importance que dans le régime de la violence. L'accord entre les personnes est de mise, mais l'équivalence est mise à l'écart ; autrement dit, les personnes entrent en relations, mais sans passer par le truchement de l'équivalence. C'est ce genre d'accord qui caractérise les relations amoureuses, les relations d'amour filial, mais aussi les relations d'amitié... Ce régime correspond, en effet, à des situations dans lesquelles les personnes « ne comptent pas », car le calcul, ou la comptabilisation, est incompatible avec ces relations. Dans ce régime, « les personnes peuvent se mettre en présence en écartant l'équivalence parce qu'elles écartent aussi de leur monde l'importance des choses » (*Ibid*., p. 114).

Boltanski tient à distinguer les conceptions de l'amour, telles qu'elles ont été mises à contribution par les sciences sociales, de celle de l'*agapè*. L'*agapè* possède des propriétés singulières qui peuvent faire l'objet d'une investigation sociologique. L'une des propriétés fondamentales de l'*agapè* est qu'elle ignore le *désir* : « l'*agapè* ne questionne pas, puisqu'elle croit tout. » Dès lors, l'une des voies d'accès aux états d'agapè consiste à « considérer ce qui ne se donne pas ou ce dont la demande modifie irrémédiablement la nature ». Deux critères s'imposent dès lors : la non-demande et l'absence totale de justification.

Régime d'agapè

	L'agapè dans la réalité	L'agapè pure
Propriétés	• Attachement défini comme naturel • Enracinement dans le biologique • Désir de possession • Sublimation • Réciprocité	• Préférence pour le présent • Refus de la comparaison et de l'équivalence • Silence des désirs • Absence d'anticipation dans l'interaction

Le régime d'*agapè* se réfère à un monde dépourvu d'équivalence, de stratégie, un monde habité par le désintérêt pour le calcul, et où les choses ont peu d'importance. Toutefois, bien que les choses aient peu d'importance, fait remarquer Boltanski, il n'en reste pas moins vrai que l'on peut avoir dans certaines situations un quasi-rapport d'*agapè* avec certaines « choses » comme par exemple des œuvres d'art ou des objets sacrés.

Nous trouvons une illustration du modèle dans la tradition chrétienne chez saint François d'Assise. Un monde plongé dans ce régime « pourrait sans doute atteindre des formes d'auto-organisation d'où émergerait un état stable, avec cette particularité que l'une des conditions pour atteindre un équilibre est qu'il ne soit explicitement visé par personne » (*Ibid*., p. 228). Inutile de dire qu'il s'agit d'un monde idyllique qui n'existe pas dans la réalité et dont l'accès est purement utopique. C'est pourquoi Boltanski le décrit comme relevant *d'états d'agapè pure* inaccessibles au sociologue.

En revanche, celui-ci peut accéder aux états d'*agapè* au sens d'amour. La difficulté toutefois est que, à la différence des autres régimes d'action, les êtres dans le régime d'amour ne s'exposent pas à des formes discursives et « lorsqu'il parle, c'est pour passer à l'acte ». Autrement dit, l'amour « n'a pas besoin pour s'accomplir de faire retour sur lui-même sur le mode du rapport » (*Ibid*., p. 230). La seule possibilité qui reste au sociologue est de ne pas perdre de vue la justice, de saisir l'amour quand il se trouve en tension avec la justice. « C'est seulement dans la tension qu'il entretient avec la justice, que l'amour, au sens d'*agapè*, peut se frayer un chemin vers l'expression» » (*Ibid.*, p. 231). Autrement dit, la

prise en compte des états d'*agapè* n'est possible qu'à la condition de prendre appui sur la justice (*Ibid.*, p. 124). Car « le don pur est la "limite" injuste de la justice », affirmait Vladimir Jankélévitch.

Nous retrouvons donc l'accès principal aux différents régimes d'action, à savoir les opérations de basculement d'un régime à l'autre, sur lequel nous allons revenir plus longuement.

Après avoir vu les caractéristiques essentielles des quatre régimes d'action mis en évidence par Boltanski, il importe à présent de voir comment s'opèrent les passages entre eux.

La nécessité du basculement d'un régime à un autre

Nous venons de dégager les caractéristiques spécifiques à chaque régime d'action. L'étude de ces régimes porte aussi sur les moments de *basculement* qui sont l'expression des moments de déception et de discorde. Ce passage opère en effet un déplacement des processus cognitifs de coordination et des modes de qualification impliquant des ordres de grandeur et des principes de justification différents. L'analyse en termes de régimes d'action accorde une attention toute particulière à ces opérations de basculement. Nous commencerons par situer le double procès de basculement entre amour et justice. Ce qui permettra, ensuite, d'expliciter le passage de l'amour à la justice et *vice versa.*

Entre amour et justice : un double procès de basculement

L'approche du sens de la justice peut se situer aux confins de deux ou plusieurs *régimes* établis par Boltanski. En effet, dans son ouvrage **AJC (1990) et dans des travaux plus récents, cet auteur fait la distinc**tion entre un *régime de justice* et un *régime* d'*amour.* Chacun de ces régimes possède des propriétés spécifiques et confère à l'action un fondement et des formes particulières (Boltanski et *al.*, 1995, p. 31-32). Deux éléments

essentiels sont à retenir : premièrement *toute personne peut avoir accès à ces deux régimes ;* deuxièmement, *toute personne est amenée à basculer entre des régimes différents dans le cours de l'interaction avec autrui* (*Ibid.*, p. 32-33). En outre, tandis qu'un régime de justice présuppose un état de dispute, une dispute en justice, un régime d'amour introduit aux états de paix (AJC, p. 138).

Le régime de paix en amour, on l'a déjà vu, exclut l'équivalence dans la mesure où, pour entrer en relation amoureuse, les personnes écartent de leur monde le rôle des choses et l'intérêt pour le calcul (« quand on aime, on ne compte pas »).

> « Dans un régime de paix en *agapè*, les personnes peuvent se mettre en présence en écartant l'équivalence parce quelles écartent aussi de leur monde l'importance des choses [...]. Le régime de paix en *agapè* réalise les personnes en tant que telles. Il les soustrait à la contrainte des choses qui, sans nécessairement disparaître complètement, apparaissent comme subordonnées. »
>
> *Ibid.*, p. 114.

L'*agapè* est doté de certaines propriétés particulières - absence de règle d'équivalence, absence d'épreuve (*Ibid*., p. 223) - se référant à une *loi* (loi de l'*agapè*) : « chacun est protecteur de celui qu'il rencontre ». Mais il s'agit là des états d'*agapè pure.* Or le sociologue a besoin d'accéder aux états d'*agapè* dans la réalité : c'est pourquoi Boltanski donne quelques indications pour l'accès à cet état. On sait que, dans un régime de justice, les êtres ont toujours recours à des moyens argumentatifs pour justifier leurs prétentions, tandis que dans l'amour ils ne s'exposent pas à des formes discursives (*Ibid.*, p. 230). Mais *il existe une contiguïté entre l'amour et la justice :*

> « La décision de méthode qui consiste, s'agissant d'étudier l'amour, à ne pas perdre de vue la justice, tient aux difficultés particulières que rencontre la sociologie lorsqu'elle prend pour objet les états d'*agapè*, qui ont pour spécificité de se refuser à une approche directe. »
>
> *Ibid.*, p. 230.

Ainsi donc, « c'est seulement dans la tension qu'il entretient avec la justice, que l'amour, au sens d'*agapè*, peut se frayer un chemin vers l'expression ».

> « Cette constatation va nous dicter notre stratégie de recherche. Pour accéder à l'*agapè*, nous devons inclure en priorité dans notre programme, d'une part l'inventaire de ce qui, sans paraître pour autant en contradiction avec une norme de justice légitime, n'accompagne pas son accomplissement d'un discours visant à rapporter l'action à des formes de généralité ; d'autre part, l'exploration de processus à l'œuvre à l'instant où, les personnes s'apprêtant à basculer d'un état dans l'autre, le régime de la justice et celui de l'*agapè* entrent, en quelque sorte, en contiguïté ; enfin, la recherche des traces que pourrait avoir laissées, dans des modes d'expression orientés vers la justice, la rémanence d'états d'abord engagés dans le régime d'*agapè*. »
>
> *Ibid.*, p. 231.

L'accès à l'état d'*agapè*, dans la réalité, devient possible pour le sociologue lorsque l'amour entre en tension avec la justice. C'est donc le *basculement d'un régime d'action à un autre* qui devient le moment crucial pour saisir les logiques ou grammaires régissant les états et formes d'action qui peuvent se passer des équivalences, des appuis des choses et donc des justifications. Boltanski affirme :

> « Nous ferons l'hypothèse que, dans les situations concrètes de la vie, les personnes peuvent être engagées, à des degrés divers, dans chacun des régimes, et qu'il n'est pas de situation, aussi stabilisée soit-elle en apparence, qui n'offre la possibilité d'accéder à un régime qui n'est pas celui dans lequel elle paraît engagée. Cette hypothèse nous semble nécessaire pour comprendre les passages incessants d'un régime dans un autre. »
>
> *Ibid.*, p. 233.

Ce sont, par conséquent, les possibilités de basculement d'un régime d'amour vers un régime de justice et *vice versa* qui permettront d'analyser les modalités pragmatiques de réalisation dans les situations concrètes de

la vie quotidienne. Il serait par ailleurs possible d'identifier les états d'*agapè* par des propriétés qui se révèlent *négativement*, qui se remarquent par leur *absence* : non-demande, absence de justification, absence de désir...

> « En état d'*agapè*, les personnes n'ont la possibilité ni de demander ce qui ne leur est pas donné, ni de se reposer sur un don antérieur pour attendre qu'il se poursuive et l'exiger, ni de protester parce que ce qui leur avait été accordé n'advient plus [...] Aussi, une des voies pour accéder aux états d'*agapè* consiste-t-elle à considérer ce qui ne se demande pas ou ce dont la demande modifie irrémédiablement la nature. »
>
> *Ibid.*, p. 231-232.

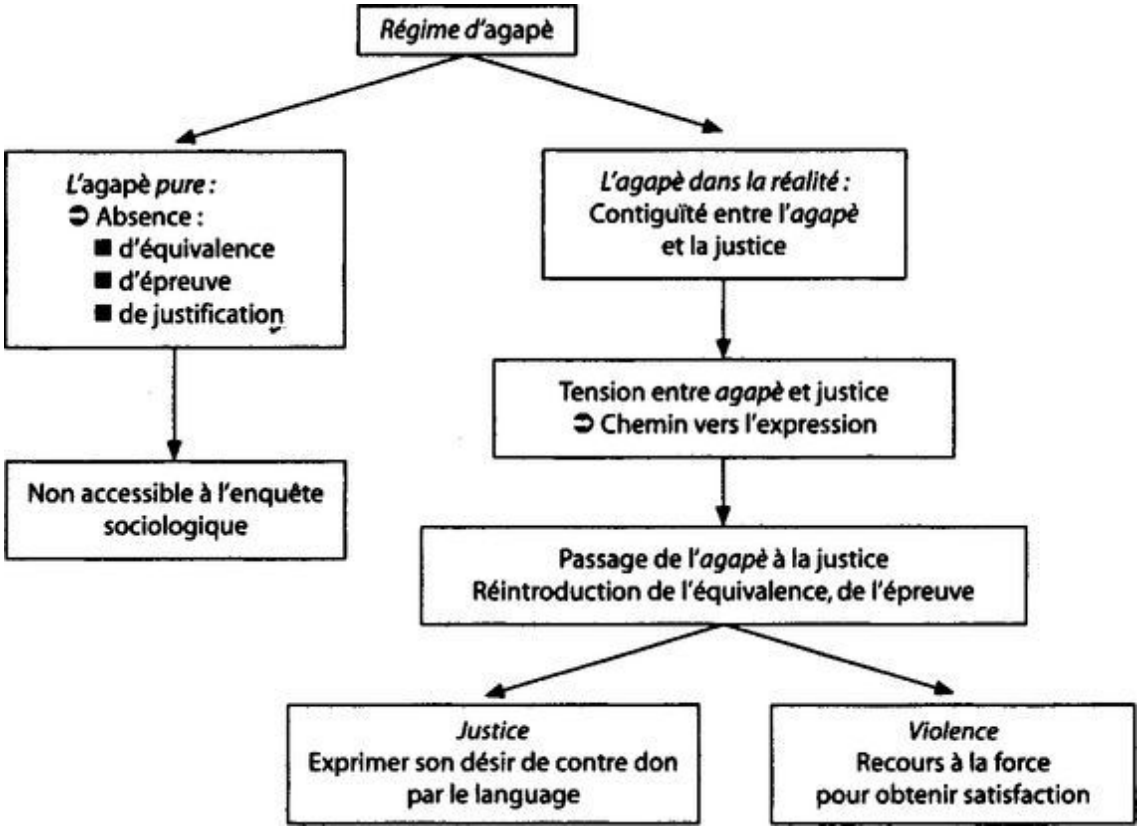

Régime d'agapè
L'agapè pure :
➲ Absence :
■ d'équivalence
■ d'épreuve
■ de justification
L'agapè dans la réalité :
Contiguïté entre l'agapè et la justice
Non accessible à l'enquête sociologique
Tension entre agapè et justice
➲ Chemin vers l'expression
Passage de l'agapè à la justice
Réintroduction de l'équivalence, de l'épreuve
Justice
Exprimer son désir de contre don par le language
Violence
Recours à la force pour obtenir satisfaction

Figure 5

. Le changement de régime d'agapè

Les régimes d'action n'ont d'existence propre, au travers des situations concrètes de la vie, que dans le *continuum*, l'incessant changement d'états empruntant aux différents régimes les relations de différenciation et de complémentarité qu'ils entretiennent entre eux. Car « chacun des régimes

ne cesse de suivre son cours que par le basculement dans un autre régime » :

> « Pour chercher à esquisser un modèle de la façon dont ces basculements pourraient s'opérer, nous partirons de situations dont les différents protagonistes ne figurent pas dans le même état et ne suivent donc pas le même jeu. »
>
> *Ibid.*, p. 234.

De l'amour à la **justice :** l'entrée dans un régime d'équivalence

La sortie de l'amour ne peut être ni spontanée, ni volontaire. Elle est toujours constituée comme réponse à une violence qui l'aurait précédée. Personne ne peut donc faire le premier pas de son plein gré : il faut, pour sortir de l'amour, « invoquer la déception qu'engendrerait peu à peu l'absence ou la modicité de ce qui survient en retour, ou encore la frustration progressive du désir » (*Ibid.*, p. 235). Il faut, par conséquent, quelque chose qui provoque le passage d'un régime d'amour à un régime de justice. Dans un état d'*agapè*, une personne « ne peut revendiquer directement un désir égoïste que le régime dont il dépend ignore, et ne peut désormais accéder à l'expression que sous la forme d'un désir de recevoir et d'obtenir selon son dû, ce qui le fait basculer dans le régime de la justice » (*Ibid*., p. 236-237).

Pour pouvoir réclamer son dû, la personne, installée dans un état d'*agapè* doit quitter cet état et chercher à recourir à un régime différent. Deux voies lui sont offertes : le désir se trouve face à la bifurcation de la violence et de la justice. Si l'on écarte la voie de la violence, le réengagement du désir enferme la nécessité d'une justification.

> « En effet, pour valider la demande, il faut pouvoir la justifier comme un dû, ce qui suppose la référence à une équivalence générale, extérieure et supérieure aux parties en présence et possédant par là un caractère d'universalité. La référence à une loi générale, légitimée dans une construction ayant les propriétés d'une métaphysique (*cf. EG*, p. 39-54), est alors nécessaire pour appuyer la revendication de l'égalité des

échanges dans une réciprocité tenant compte de la valeur inégale des différentes parties et de leur contribution au bien commun. C'est par cette opération que se définit le passage à la justice. »

Ibid., p. 237.

Le passage de l'amour à la justice requiert comme condition nécessaire la recherche d'une équivalence pour appuyer les revendications des partenaires et contenir leur dispute dans les limites de la justice. Par conséquent, ce passage d'un régime à l'autre dans une relation placée sous le règne de l'équivalence n'est envisageable que dans le registre de la langue, du discours ; le silence de l'amour cède alors la place à l'usage discursif et argumentatif du langage :

« Le passage à la justice s'accompagne par conséquent d'une montée en généralité, et ce processus est la forme de dissémination de la dispute quand elle est menée dans ce régime. »

Ibid., p. 138.

Faisons maintenant le chemin en sens inverse.

De la justice à l'amour : la sortie d'un régime d'équivalence

La sortie d'un régime de justice et le passage à l'amour se passent du langage et du calcul. C'est que les « œuvres de l'amour » (Kierkegaard) se réalisent dans le silence complet, en sourdine. Elle est cachée, passive.

« Le basculement dans l'amour est bien, à ce titre, un "effet essentiellement secondaire", au sens de John Elster, c'est-à-dire un effet "qui ne peut pas être obtenu par volonté et de manière calculée". »

AJC., p. 239.

L'entrée en *agapè* ne peut pas se faire de manière volontaire et active, mais seulement en créant les conditions qui inspirent aux autres l'envie de l'amour, pour « qu'ils puissent se laisser saisir » par un état d'amour. Le travail de l'amour est donc *invisible* et *passif* puisque cette œuvre consiste à *ne rien faire du tout.* Il est disséminé et suppose une adhésion inconditionnelle et immédiate. L'intérêt de cette construction, aux yeux de Boltanski, est « de traiter *l'agapè* comme l'un des états auxquels les gens peuvent accéder en libérant des capacités qui relèvent de la compétence ordinaire des personnes humaines *» (Ibid.*, p. 140).

Pour déceler le moment de passage de la justice à l'amour, en contournant la difficulté du silence de l'amour, de son caractère caché et passif, il convient de chercher dans les situations qui mettent en relation deux personnes, dont l'une est dans l'amour et l'autre dans la justice. Boltanski suggère de traiter cette relation « à la façon d'un jeu de coordination tacite dans lequel les deux partenaires, non seulement ne communiquent que par des actes [...], mais encore dans lequel ils ne suivent pas les mêmes règles, si bien que leurs anticipations ne peuvent prendre appui, au moins en l'état initial, sur une connaissance commune » *(Ibid.*, p. 240-241). Dès lors, étant donné que ces partenaires ne se situent pas dans le même régime d'action, leur situation se caractérise par une *asymétrie :* celui qui se situe dans un régime d'amour, n'attend pas de retour de l'autre - celui qui est dans un régime de justice ; par conséquent, non seulement il n'anticipe pas la réponse de l'autre, mais ignore jusqu'à la possibilité donnée à l'autre d'anticiper ses propres réponses *(Ibid.*, p.241). Ainsi, dans cette posture asymétrique, la personne en amour n'attend pas de contre-don, tandis que la personne en justice conçoit la situation comme un échange. Dans la relation qu'elles cherchent à nouer, ces personnes se transmettent des gestes et des choses, mais en leur attribuant des significations différentes, chacun interprétant ces gestes et choses en partant du régime d'action dans lequel elle s'inscrit :

> « Celui qui est en état *d'agapè* donne, sans se préoccuper de retour, puis oublie. Celui qui est dans la justice interprète ce don dans la logique du don/contre-don et, incorporant dans le geste de son partenaire une attente d'un retour de sa part, s'efforce

de rendre en conséquence en satisfaisant à la règle qui prévaut, dans ce cas (observation d'un délai et choix d'un objet différent, de valeur approximativement équivalente). »

Ibid., p. 241.

Cette relation d'asymétrie, qui conduit à des interprétations différentes, ne peut pas durer indéfiniment. La personne se trouvant dans la justice peut poursuivre la relation en considérant le geste de l'autre partenaire en termes d'équivalence, mais au bout d'un nombre indéfini de coups, note Boltanski, elle « ne peut plus ignorer la conduite erratique de son partenaire » qui poursuit imperturbablement son œuvre d'amour. À un certain moment, elle va devoir réviser son interprétation. « C'est donc bien celui qui est dans la justice qui doit modifier son comportement » *(Ibid.*, p. 242).

Il se trouve contraint de faire un choix : ou bien refuser ce qui lui est offert, ou bien modifier son interprétation de l'offre du partenaire. Dans le premier cas, s'il s'obstine à rejeter « l'avance » de l'autre, il a toute chance d'amener son partenaire à basculer de l'amour dans la justice, répondant ainsi aux exigences du passage de *l'agapè* à la justice. Dans le second cas, s'il accepte de se détacher de ce qui circule dans l'échange, et de se libérer de l'intention de donner, « il pourra alors accomplir le "passage de l'objet au don" qui marque l'accès à *l'agapè* » *(Ibid.*, p. 242).

Pour décrire et analyser les modalités de l'action et les formes de justification qui les accompagnent, la sociologie pragmatique met en évidence l'existence des quatre régimes principaux que nous venons d'analyser. Ces derniers permettent de rendre compte de plusieurs logiques d'action et de faire ressortir les modes de qualification et les formes de grandeur sur lesquels repose chacun des quatre régimes.

Après avoir consacré le second chapitre à l'étude de l'ensemble des régimes pragmatiques de l'action, nous allons maintenant examiner plus en profondeur un régime spécifique, le *régime de justice*, car c'est le seul régime qui a fait l'objet d'un travail accompli de modélisation de la part des auteurs, comme le montre le schéma ci-après.

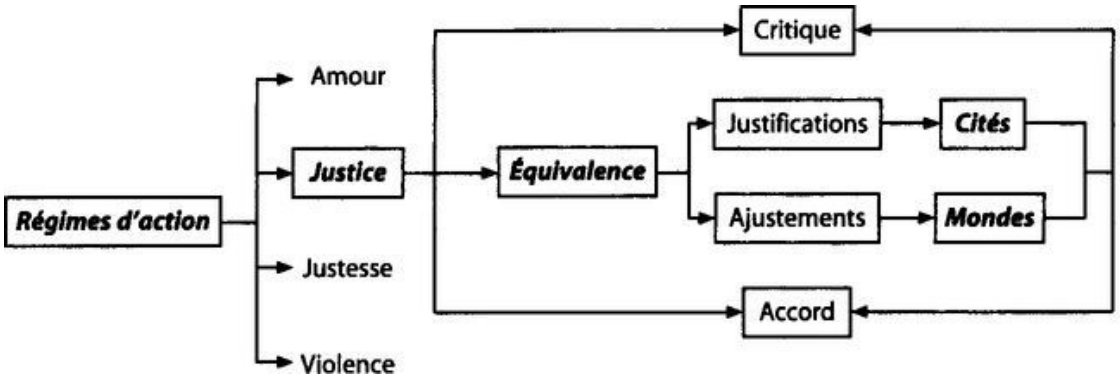


Figure 6

. L'architecture du régime de justice

Chapitre III

La modélisation du régime de justice : le laboratoire des cités

***L**'ouvrage* de référence, De *la justification. Les économies de la* grandeur, publié par Luc Boltanski et Laurent Thévenot en 1991, est une contribution essentielle à la théorie sociologique et à la sociologie morale et politique. Le modèle théorique qui y est développé est réputé pour sa complexité, bien que des observateurs en ont salué l'originalité et en soulignent l'apport indéniable. Aussi convient-il d'en dresser l'échafaudage afin de faciliter la compréhension.

La réflexion porte sur la question de *l'accord justifié, légitime*, entre les membres d'une société. Les entreprises occupent dans ce programme une place centrale en ce qu'elles constituent des lieux privilégiés d'observation et constamment soumises « à des tensions entre des logiques qui ne peuvent être réduites à un principe unique ». L'une des principales originalités de cette perspective réside, on le verra, dans le recours à de nouveaux concepts, comme *grandeur, cité* ou *monde* et dans l'introduction d'une démarche pragmatique permettant d'élucider *les cadres sociaux du jugement en situation* avec pour ultime visée *l'élaboration d'une théorie de l'accord et du désaccord* (EG, p. 163).

Dans ce chapitre, nous allons nous consacrer à l'examen du travail de modélisation opéré par Boltanski et Thévenot pour parvenir à construire le modèle des cités. Ainsi, ils proposent de brosser le tableau de six modèles de justice ou *cités*, propres à une société pluraliste et complexe, qui correspondent à autant de manières de définir la grandeur des personnes et des objets. Ces six cités harmonieuses, illustrées chacune par un ouvrage majeur de philosophie politique, sont fondées sur *six principes d'équivalence différents : inspiration, domestique, opinion,*

civique, marchand et industriel. Dès lors, chaque cité possède son propre univers d'argumentation et de justification et des formes de compétence spécifiques que les personnes peuvent mobiliser généralement pour opérer des qualifications ou établir des équivalences.

L'intérêt de ces six modèles est de mettre en évidence l'existence d'une pluralité de *mondes communs.*

Les cités : modèles de justification

Qu'est-ce qu'une *cité ?* C'est un concept central du modèle des EG. Ce concept est orienté vers la question de la justice. « Il vise à modéliser le genre d'opérations auxquelles, au cours des disputes qui les opposent, se livrent les acteurs lorsqu'ils sont confrontés à un impératif de justification » (NEC, p. 62). *Justice* et *dispute* sont étroitement liées. Dans cette perspective, les disputes sont orientées vers la justice et ont toujours pour objet l'ordre des grandeurs dans la situation. Nous reviendrons sur ce qu'il faut entendre par « ordre de grandeur ». L'enjeu principal du modèle des EG est la *question de* l'accord ou plus précisément celle des *désaccords* (ou disputes) et de leur résolution sans passer par la violence. La cité permet donc de *fonder en généralité* les accords entre personnes, ce qui revient à dire que ceux-ci doivent avoir un *fondement légitime, justifié.* Pour qu'une justification puisse prétendre à la généralité *(i.e. légitimité),* elle doit nécessairement se référer à la cité qui convient à la situation.

Selon les auteurs, les cités permettent de fonder la légitimité sur une « métaphysique » (EG, p. 418) ; elles constituent des *métaphysiques de l'accord ou de la grandeur.* Le terme « métaphysique » peut prêter à confusion, ce qui a amené Boltanski à apporter ces précisions utiles :

> « [Ce] terme [...] ne renvoie pas ici à un idéalisme vague. Il sert à distinguer des modèles d'ordres sociaux qui, prenant appui sur des conventions d'équivalence, supposent la référence à un espace à deux niveaux, l'un étant occupé par les êtres empiriques traités comme autant de singuliers, l'autre par les conventions qui permettent de les comparer sous un certain rapport et, par là, de porter sur eux un jugement et de les ordonner dans des relations prétendant satisfaire une exigence de justice. »
>
> Boltanski et Chiapello, 2001, p. 418-419.

La *cité* renvoie à une architectonique de l'action à deux niveaux que nous avons présentés au chapitre 1: le *particulier* et le *général.* « La cité a pour architecture une conception de la relation entre le particulier et le général, qui fait du principe le plus général la mesure des objets particuliers. C'est en effet en remontant au principe général que l'on peut faire équivalence entre les objets particuliers et, en les soustrayant à la contingence, les considérer dans leur réalité. La justice est elle-même conçue, dans ce cadre, comme une opération d'aller et retour du particulier au général et du général au particulier » (AJC, p. 106).

En se référant aux cités, en tant que modèles de grandeur, les personnes peuvent opérer des catégorisations et des qualifications des êtres à partir d'une *relation d'ordre.* La cité contient ainsi une pluralité hiérarchisée de grandeurs qui reposent sur un même principe d'équivalence. Nous allons voir plus en profondeur les logiques de leurs ordonnancements.

Impératif de justification et jugement en situation

Le point de départ pour la construction du modèle des EG touche à l'analyse des différents types d'argumentation que les personnes déploient en situations de *controverses*, *disputes*, *critique*, *dénonciation*, etc., pour *converger vers l'accord.* Le postulat fort, retenu ici, tient au fait que, dans ces situations, les acteurs sont amenés à *se justi*fier, à expliciter, clarifier, à faire valoir leurs points de vue, en rendant leurs arguments acceptables par autrui. Ce faisant, ils mobilisent leur *sens moral* et mettent à l'épreuve les principes de justice qui leur paraissent s'ajuster à la situation.

Ces types d'argumentation sont des *justifications* que le sociologue cherche à élucider pour rendre intelligible le sens ordinaire de la justice. À la suite des travaux de Boltanski et de Thévenot, la sociologie pragmatique a valorisé *l'entrée* par *le jugement en situation*, c'est-à-dire le fait d'appréhender les justifications des personnes à partir des formes d'évaluation et de qualification qu'elles posent à même les circonstances, dans le contexte d'une action *en situation.* « Le terme « jugement » est à

entendre dans un sens large qui ne sera pas réservé à un énoncé produit dans une enceinte judiciaire, ou à l'affirmation d'une valeur. Il s'étendra aux diverses façons selon lesquelles les acteurs ordinaires saisissent les actions des autres à partir des repères (fussent-ils locaux) qui servent de référence à l'ajustement des conduites » (Thévenot, *1992a*, p. 1282). Le passage *du jugement* à la *justification* est le moment clé de l'enquête pragmatique sur le sens de la justice dans la mesure où il permet de soutenir une mise en relation, un *rapprochement* et, davantage, une *forme de généralité*. Cette entrée par le jugement a conduit les auteurs à porter attention « à la capacité cognitive à faire des rapprochements sur ce qui importe, à identifier des êtres détachés des circonstances, à s'accorder sur des formes de généralité » (EG, p. 48).

Ce qui sous-tend tout *rapprochement* et lui confère un fondement légitime, c'est l'existence d'un *principe d'équivalence*. Car « [du] passage d'un simple rapprochement à un jugement visant la généralité découlera l'expression du principe justifiant les rapprochements, et de la nature de l'épreuve qui permettra de s'entendre sur l'adéquation de ce rapprochement aux choses particulières sur lequel il porte » (*Ibid.*, p. 49). Toutefois, toutes les opérations de rapprochement, tous les systèmes de classement (taxinomies ou nomenclatures) ne peuvent être étudiés dans leur totalité ; seuls les jugements *justifiés* sont donc concernés : « Parmi l'infinité des rapprochements possibles, nous ne nous intéresserons qu'à ceux qui sont non seulement communs et donc communicables, mais qui soutiennent des justifications *» (Ibid.*, p. 48).

En inscrivant le jugement à même la situation, il devient dès lors possible de s'interroger à la fois sur sa *légitimité* et sur sa *mise* à *l'épreuve*. La légitimité est considérée en référence à un principe de justice, alors que la mise à l'épreuve s'effectue dans une situation de dispute, au travers des exigences pragmatiques qui pèsent sur son exercice. Cette double exigence - *légitimité* et *mise à l'épreuve* - a conduit les auteurs à reconnaître une « structure originelle » (supérieur commun/particulier) permettant d'opérer des rapprochements légitimes, une forme d'accord correspondant à un principe général qui soutient des justifications :

« Nous intéressant aux rapprochements capables de faire l'accord et de s'intégrer dans des jugements, nous avancerons que les modalités précédentes renvoient à des principes de *justice* convoquant les autres. »

Ibid., p. 50.

La question devient donc celle de la formation d'un accord *légitime*, présentant une forme de généralité et dévoilant un ordre de grandeur. Comment définir un principe général pouvant conférer un fondement légitime à des accords ? Tel est la question centrale de *De* la *justification.* Avant de tenter de répondre à cette question, il convient d'expliciter un concept central du modèle des EG, celui *d'ordre*, en partant de la théorie de Pascal chez qui Boltanski et Thévenot ont dû puiser la définition.

Accord légitime et ordre des grandeurs

Aux termes *accord, jugement*, légitimité, vient s'ajouter, essentiel entre tous, celui *d'ordre de grandeur.* Les auteurs préfèrent en effet recourir à la notion de grandeur plutôt qu'à celle de *valeur* jugée inappropriée parce que trop connotée et sémantiquement surdéterminée. Thévenot l'explicite clairement :

« La notion de valeur suscite généralement deux types d'affirmation dans les sciences sociales : la nécessité de distinguer jugements de fait et jugements de valeur ; l'impossibilité de concilier certaines valeurs entre elles. La démarche adoptée par les chercheurs consiste alors à tenir à distance les valeurs pour en observer la diversité. Mais cette option de froide neutralité est difficile à tenir parce que le projet des sciences sociales est lui-même porté par des valeurs : de progrès, d'égalité, de mérite... C'est pourquoi il nous est apparu plus sage de pénétrer dans le contenu de ces valeurs qui importent tant à l'acteur étudié et au chercheur. Nous avons examiné ce que les gens font, en réalité, avec des jugements de valeur, comment ils les mettent à l'épreuve, en nous intéressant aux raisons pour lesquelles certains jugements sont plus légitimes que d'autres. »

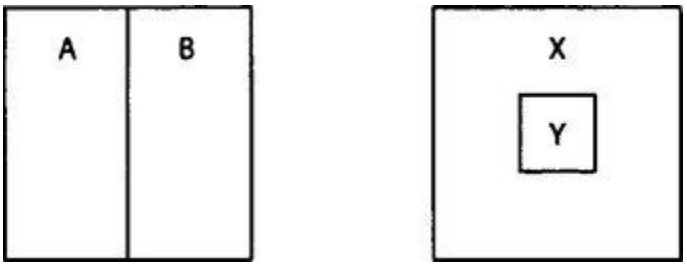
Thévenot, 1998, p. 21.

La *grandeur* renvoie à tout ce qui est susceptible de *plus* et de *moins.* Elle est un *principe d'évaluation* dont on se sert pour établir des classements, catégorisations, taxinomies, c'est-à-dire un ordre entre les êtres. La *grandeur* est une espèce *d'étalon* qui permet d'opérer des rapprochements entre les personnes et entre les objets en fonction de leur importance dans la situation, de procéder à des opérations de qualification et de rapprochement ainsi qu'à l'attribution d'équivalence entre les êtres. Autrement dit, partant d'un principe d'équivalence, il s'agit d'attribuer une *grandeur* aux personnes et aux objets qui constituent l'équipement de la situation. Il en ressort l'établissement d'un ordre, d'une *hiérarchie* entre les *grandeurs*, en somme une sorte *d'échelle* que les auteurs proposent d'appeler *ordre des grandeurs.* « C'est un ordre de généralité où le plus grand englobe le plus petit, ce dernier pouvant être considéré comme la réduction d'une autre forme de grandeur » (Thévenot, 1989, p. 176). Ainsi, ce qui est grand dans un monde peut être réduit à néant dans un autre, de même que le général dans un monde devient du particulier dans un monde différent. Cette conception de la relation du grand au petit ainsi que celle de hiérarchie ou d'ordre des grandeurs entre les êtres à l'intérieur d'un même monde, Boltanski et Thévenot les tiennent des travaux de Louis Dumont qui les a beaucoup influencés, plus particulièrement de son ouvrage classique : *Homo hierarchicus* (1986). La notion *d'englobement du contraire* reflète parfaitement le rapport grand/petit et les hiérarchies entre les êtres au sein d'un monde et entre les différents mondes. De même, la réflexion sur la *référence à la totalité et la subordination des parties au tout* (Dumont, 1986, p.401) a amené les auteurs à établir la nécessité de se référer à des règles générales (conventions d'équivalence) permettant l'évaluation des grandeurs relatives des êtres, qui conduisent les personnes à s'accorder ou à se juger lésées, à protester, à réclamer justice (EG, p. 87).

Hiérarchie et englobement du contraire selon Louis Dumont

Je crois que la hiérarchie n'est pas dans l'essentiel une chaîne de commandements superposés, ou même d'êtres de dignité décroissante, ni un arbre taxonomique, mais une relation qu'on peut appeler

succinctement *l'englobement du contraire* [...]. Considérons un univers de discours, figuré par un rectangle, divisé en deux classes ou catégories sans reste ni recouvrement. **Il** y a deux cas possibles. Dans le premier cas, le rectangle est divisé en parties juxtaposées, soit deux rectangles plus petits A et B. Prises ensemble, les deux classes A et B épuisent l'univers du discours. On peut les dire complémentaires par rapport à cet univers, ou encore contradictoires, en ce sens que l'une exclut l'autre et qu'il n'y a pas de tierce possibilité. Dans le premier cas on considère l'univers du discours dans sa constitution (perspective structurale) ; dans le second, on considère essentiellement une des deux classes et sa relation logique à l'autre, ou si l'on veut on considère la relation entre les deux classes, l'univers du discours étant seulement impliqué à l'arrière-plan de la relation (perspective substantielle).



Dans le cas de la hiérarchie, la classe X est coextensive à l'univers du discours, et l'autre est distinguée à l'intérieur de la première, soit comme un rectangle Y contenu dans X : Y fait partie de X et en même temps en diffère, comme Ève d'Adam. Je crois que la formulation la plus claire est obtenue en distinguant et combinant deux niveaux : au niveau supérieur, il y a unité ; au niveau inférieur, il y a distinction, il y a, pouvons-nous dire comme dans le premier cas, complémentarité ou contradiction. La hiérarchie consiste dans la combinaison de ces deux propositions de niveau différent. Dans la hiérarchie ainsi définie, la complémentarité ou contradiction est contenue dans une unité d'ordre supérieur. Mais aussitôt que nous confondons les deux niveaux, nous obtenons un scandale logique, puisqu'il y a en même temps identité et contradiction. Sans doute le fait a-t-il contribué à éloigner la pensée moderne de l'idée de hiérarchie, à la lui faire neutraliser ou refouler. En même temps, il évoque un voisinage redoutable, celui de l'entreprise hégélienne consistant à transformer l'obstacle en instrument, à fonder sur la contradiction une

compréhension supérieure. On peut saisir l'occasion de confronter les deux modèles.

D'un côté on a « structure », de l'autre « dialectique ». Les adeptes de celle-ci considèrent volontiers celle-là comme stérile. Et il est vrai que l'opposition distinctive et pas plus qu'elle l'opposition hiérarchique que je demanderai qu'on lui adjoigne ne « produisent » rien. Elles sont statiques : nos oppositions, complémentarités, polarités ne se dépassent pas en un « développement ». Pourtant il y a bel et bien un processus temporel qui leur correspond, c'est celui de la *différenciation,* qui peut aller très loin par exemple lorsque, chez les êtres vivants, les organes de la reproduction sexuée s'attachent à des individus différents, comme chez Adam et Ève. Il y a donc abus notoire à poser que qui dit diachronie dit « dialectique ». Il est vrai pourtant que la différenciation n'altère pas le cadre global donné une fois pour toutes : dans un schéma hiérarchique, on peut multiplier les emboîtements sans altérer sa loi. *Source :* Dumont, 1979, p. 397-400.

Un ordre de grandeur ne peut être (jugé) légitime qu'à la condition d'être soutenu par des justifications, elles-mêmes soutenues par une convention d'équivalence. Privilégier le recours à la notion de « grandeur » au détriment de celle de « valeur » implique certaines conséquences sur le plan théorique.

> « Nous avons en effet fait l'hypothèse que les mêmes personnes pouvaient se référer à toutes les grandeurs, à la différence de l'hypothèse qui attache des systèmes de valeurs ou des cultures à des membres d'un même groupe social ou d'une même institution, valeurs intériorisées sous forme de préceptes éthiques ou de dispositions auxquelles une personne particulière pourrait obéir dans toutes les circonstances de la vie. » EG, p. 189.

Dès lors, certains postulats admis par les conceptions culturalistes et même interactionnistes ou ethnométhodologiques s'avèrent discutables, voire tronqués. C'est que la capacité dont disposent les personnes pour connaître le bien commun, en tant que postulat fort de la sociologie

pragmatique, n'est pas toujours reconnue par ces théories. Le culturalisme l'ignore dans la mesure où il « fait agir les personnes en concert sans concertation, en les dotant d'un programme identique ». Quant aux deux autres, elles privilégient les constructions contingentes et immédiates des accords, sans la référence à de quelconques principes ou contraintes extérieurs *(cf. infra* § « Le sens du naturel »).

Le terme *ordre,* qui accompagne celui de *grandeur,* revêt dès lors un rôle de première importance en ce qu'il amène à un *classement* et une *qualification* selon une échelle de grandeur des attributs et des propriétés des personnes et des objets. L'acception de ce mot ne serait pas très éloignée de celle, très célèbre, que l'on trouve chez Pascal à travers le thème des « trois ordres » (l'ordre du corps, l'ordre de l'esprit ou de la raison et l'ordre du cœur ou de la charité). Chez Pascal, un *ordre* est « un ensemble homogène et autonome, régi par des lois, se rangeant à un certain modèle, d'où dérive son indépendance par rapport à un ou plusieurs autres ordres » (Mesnard, 1988, p. 31).

Chez Boltanski et Thévenot, on trouve certaines similitudes avec la vision pascalienne. *L'ordre des grandeurs* est un ordre indépendant qui se définit en référence à un principe d'équivalence spécifique. C'est aussi un *ordre légitime* parce qu'il s'appuie sur des jugements justifiés, il trouve son fondement dans des conventions d'équivalence. Ainsi, dans l'architecture du modèle des EG, les *ordres des grandeurs* constituent la *matrice* commune sur laquelle reposent les différents principes d'équivalence, les différents modèles de justice :

> « Nous avons noté que la qualification des choses et des gens s'accompagnait de l'attribution d'une capacité, d'une attente conventionnelle à l'égard de leur engagement normal dans des actions. La référence à un commun ordre de grandeur permet de rendre comparables ces capacités sous un certain rapport d'efficacité, de prix, de confiance. Parce qu'il est commun, l'ordre contribue à étendre la validité d'un jugement sur ce qu'il advient. Parce qu'il est un ordre, il rend l'accord possible sur l'inégale importance des êtres engagés dans une action, et donc sur le poids inégal qu'ils auront dans des inférences et dans l'établissement de la preuve. Ainsi peut se constituer un « contexte » pertinent commun avec une profondeur de champ ordonnant l'importance relative des êtres identifiés dans ce contexte. » Thévenot, 1990, p. 63.

Les *ordres des grandeurs* sont, pour ainsi dire, des « échelles de "valeur" » que les acteurs mobilisent pour juger, qualifier, justifier l'attribution des *états* à des personnes et des choses selon la variété des situations, conformément à des exigences pragmatiques de justice et d'ordre. Ils s'agencent et se déploient selon une structure formelle et une logique communes, obéissant à des règles formelles, des grammaires, qui fixent la légitimité des ordres de grandeur appuyant des justifications et des jugements en situation.

Le ***principe de symétrie***

Au cours d'un repas, le problème consiste à distribuer la nourriture entre les personnes présentes. La question de l'ordre temporel dans lequel le plat est présenté aux convives ne peut être évitée et doit être réglée publiquement. À moins de neutraliser la signification de cet ordre par l'introduction d'une règle qui ajuste l'ordre temporel sur l'ordre spatial (chacun se sert à tour de rôle, « à la bonne franquette »), l'ordre temporel du service se prête à être interprété comme un ordre de préséance en fonction d'une grandeur relative des personnes, comme lorsque l'on sert en premier les personnes âgées et en dernier les enfants. Mais la réalisation de cet ordre peut présenter des problèmes épineux et donner lieu à des contestations lorsque plusieurs principes d'ordre différents sont en présence. Pour que la scène se déroule harmonieusement, il faut donc que les convives soient d'accord sur la grandeur relative des personnes mise en valeur par l'ordre de service. Or cet accord sur l'ordre des grandeurs suppose un accord plus fondamental sur un *principe d'équivalence* par rapport auquel peut être établie la grandeur relative des êtres en présence. Même si le principe d'équivalence n'est pas explicitement rappelé, il doit être suffisamment clair et présent dans l'esprit de tous pour que l'épisode puisse se dérouler avec naturel. Ces principes d'équivalence sont désignés par les termes, empruntés à Rousseau, de *principes supérieurs communs.*

Source : NEC, p. 62.

Pour définir une matrice commune aux ordres des grandeurs, les auteurs établissent différents *axiomes du modèle commun* des EG que nous allons passer en revue.

Axiomatique du modèle commun des cités

Par axiome, on entend généralement une proposition indémontrable, évidente par elle-même, servant de base à une démonstration. L'axiomatique est un système d'axiomes. Boltanski et Thévenot proposent d'expliciter *un jeu d'hypothèses* permettant de définir un *modèle commun de cités.* Celui-ci se trouve, par conséquent, à la base de l'architecture des cités conçues pour offrir des « critères » (principes) auxquels doit se conformer chaque ordre de grandeur dans la cité. Les axiomes constitutifs du modèle commun confèrent aux cités une architecture générale commune. Autrement dit, chaque cité doit se conformer aux « six axiomes de grandeur » (EG, p. 96-103).

Il est important de préciser que la cité n'est pas une catégorie naturelle, mais renvoie à la construction interpersonnelle des grandeurs, à des *investissements de formes, de mise en équivalence* des personnes et des choses. Elle est conçue comme un idéal porteur de justifications et donc de justice. Elle n'est pas une propriété des personnes, mais des situations, car, comme l'observe Jean-Yves Trepos, « la personne est au bout du processus et non au départ : les cités ne sont pas déposées dans les individus comme une faculté universelle de s'accorder ». Elles ne sont pas non plus « un bien collectif déposé dans des institutions ». Forçant un peu le trait, il conclut que l'axiomatique des cités peut être considérée comme un « schématisme catégorial ». En effet :

> « Aussi universelle que soit l'axiomatique des cités, elle n'est accomplie que dans des mondes communs, dont les éléments sont relatifs à la constitution historique d'une société et, en outre, elle ne lève jamais *a priori* l'incertitude sur la définition des épreuves, sinon en sortant de l'équivalence par la force. »
>
> Trepos, 1998, p. 94.

Ces précisions utiles étant faites, nous pouvons passer à la présentation de l'axiomatique et de ses composantes :

- principe de *commune humanité* **(a1)** (égalité parfaite entre les membres de la cité) ;
- principe de *dissemblance* **(a2)** (instaure une hiérarchie, excluant les édens) ;
- principe de *commune dignité* **(a3)** (capacité identique d'accès à tous les états de grandeur) ;
- *ordre de grandeur* **(a4)** (ordonne les états selon une échelle de valeur de biens attachés à ces états) ;
- *formule d'investissement* **(a5)** (lie les bienfaits d'un état supérieur à un coût) ;
- *bien commun* **(a6)** (la grandeur des grands profite aux petits).

Les axiomes s'enchaînent et se complètent dans une succession logique : celui qui succède vient résoudre une contradiction ou pallier l'insuffisance de celui qui précède.

- (a1) → (H1) : humanité à *un seul état, Éden ;*
- (a2) → résout la contradiction de (a1), en supposant l'existence d'au moins *deux états ;*
- (a3) → (H2) : humanité *à plusieurs états ;*
- (a4) → instaure un ordre entre les états et entre en contradiction avec (a1) ;
- (a5) → (H3) : résout la contradiction entre (a1) et (a4) en instaurant *une humanité ordonnée;*
- (a6) →(H4) : *modèle de la cité.*

L'ordonnancement des six axiomes et la structure d'ensemble du modèle sont conçus pour satisfaire aux deux exigences fondamentales fortement antagonistes :

- une exigence de *commune humanité qui* suppose une forme d'identité partagée par toutes les personnes. Elle implique l'impossibilité d'une hiérarchie *essentielle* entre les personnes et pose dès lors un principe fondamental d'égalité (EG, p. 432) ;
- une exigence d'ordre sur cette humanité, c'est-à-dire de *hiérarchie* (/&Mf., p. 101). Le non-attachement des grandeurs, le caractère insaisissable des personnes et l'impossibilité de les enfermer dans des qualifications permanentes rendent cette exigence d'ordre possible *(Ibid.*, p. 433). La tension entre ces deux exigences s'apaise à l'épreuve des faits, en tant que moment de vérité où les personnes doivent « qualifier » et « juger » *en situation.*

Principe de commune humanité = Grandeur + Bien commun

Les six axiomes du modèle de la cité

(**a1**) Le *principe* de *commune humanité* pose comme exigence première à tous les membres de la cité leur appartenance, tous au même titre, à l'humanité. Il instaure ainsi une forme d'équivalence fondamentale qui suppose une même définition de l'humanité : *tous les êtres humains sont aussi humains les uns que les autres.* Les membres de la cité s'accordent donc sur « la délimitation de l'ensemble de ces êtres ». L'épreuve est exclue. Dès lors, ce principe exclut les constructions politiques qui reconnaîtraient les statuts d'esclaves ou de sous-hommes.

Mais, parce qu'il est dépourvu de toute différenciation entre les humains, ce modèle se révèle *trivial; c'est un modèle d'humanité à un seul état* (H1), que les auteurs désignent par le terme d'Éden, définissant « des mondes pérennes où règne un accord perpétuel de tous avec tous : la commune humanité ne connaît plus alors qu'un Homme unique, un Adam ».

(a2) *Le principe de dissemblance:* il vient en contrepoint au premier en supposant au moins *deux états* possibles pour les membres de la cité. Il exclut ainsi l'idée d'une humanité indifférenciée, *l'Éden. La différenciation des états* implique l'existence des *épreuves* pour leur

attribution ainsi que des contraintes de justification. Mais le modèle de cité demeure *trivial* dans la mesure où il ne réduit pas les singularités personnelles : celles-ci sont « à ce point préservées qu'il y a autant d'états que de personnes ».

(a3) *Le principe de commune dignité:* la dignité désigne une capacité à participer d'un bien commun (EG, p. 246). Ce principe pose les conditions d'accès des membres de la cité aux états. Ce faisant, il rend compatibles les deux contraintes imposées par (a1) et (a2) : le modèle doit donc supposer, pour tous ses membres, une *puissance* identique d'accès à tous *les états.* Cet axiome introduit un *modèle d'humanité* à *plusieurs états* **(H2).**

Les états ne sont pas attribués de manière permanente aux personnes, d'où la possibilité d'accords et de désaccords sur l'attribution d'un état à une personne *(cf infra,* distinction litige/différend). Selon le second principe (a2), il serait possible d'attribuer de manière permanente un état à une personne, mais cela serait contraire *au premier principe* (a1), car, ce faisant, on s'interdirait tout rapprochement des êtres humains dans des états.

(a4) *L'ordre de grandeur:* selon cet axiome, les *états* sont ordonnés selon une *échelle de valeur, un ordre,* des biens ou des bonheurs attachés à ces états. Cet ordre est nécessaire pour coordonner des actions et justifier des distributions. Mais l'expression d'une échelle de grandeur (a4) se trouve en tension avec l'axiome de commune humanité (a1).

Les personnes ont en commun d'être humaines tout en étant ordonnées selon un principe de grandeur, ce que le cinquième axiome cherche à résoudre.

(**a5)** La *formule d'investissement:* comment se fait-il que les membres de la cité - appartenant au même titre à l'humanité (a1) et disposant tous d'une puissance identique d'accès aux états *supérieurs* (a3) - ne se trouvent pas tous dans l'état supérieur auquel sont attachés les plus grands bonheurs ? Cet axiome vise à apporter une première solution aux contradictions entre (a1) et (a3) d'une part et (a2) et (a4) d'autre part. « Sachant qu'en raison de leur commune humanité qui les identifie comme êtres humains, tous les hommes ont une égale puissance d'accès aux états

supérieurs, on ne comprend pas [...] pourquoi tous les membres de la cité ne sont pas dans l'état suprême. »

La résolution de cette contradiction passe par la référence à *une formule d'investissement* qui « lie les bienfaits d'un état supérieur à un coût ou à un sacrifice exigé pour y accéder », ce qui supprime la tension entre la commune humanité (a1) et l'ordre sur les états.

De là découle un *modèle d'humanité ordonnée* (H3) avec, hypothèse minimaliste, deux états : *un état inférieur* et un *état supérieur,* ce qui permet de justifier une gamme plus large d'accords/désaccords sur l'ordre des grandeurs (a4).

(a6) *Le principe du bien commun :* cet axiome apporte une seconde solution aux contradictions, il satisfait aux exigences du *modèle de la cité* (H4). Selon ce principe, les *biens ou bonheurs* renvoient il un *bien commun:* il « pose que le bonheur, d'autant plus grand que l'on va vers les *états supérieurs,* profite à toute la cité ». Le bien commun s'oppose à l'idée de jouissance égoïste qui doit être sacrifiée par celui qui désire accéder à un état de grandeur supérieur. Non seulement l'accès à l'état de grand suppose des sacrifices (a5), mais la grandeur des grands profite aux petits. « L'état de grand ne se différencie pas seulement de l'état de petit en ce qu'il dispense plus de bien-être à ceux qui y accèdent, mais encore en ce qu'il rejaillit sur le bien-être des petits. »

Source : EG, p. 100.

Avec cette axiomatique, les conditions sont maintenant réunies pour parler d'un *ordre de grandeur* qui se manifeste comme un *ordre de généralité.* En effet, l'idée de *bien commun* est à assimiler à une *forme d'équivalence.* « Importe le plus ce qui est le plus général et la généralité des grands contribue non seulement à leur bien-être mais à celui des petits. » *L'état de* grand est *donc* plus *général que l'état de petit,* car dans le modèle de la cité les « grands *comprennent* les petits ». En définitive, *la cité s'identifie par l'état de grand.* «L'état de grand donne la mesure de la cité et on ne peut attribuer une grandeur, c'est-à-dire constituer des

classes d'états et les ordonner, qu'à partir de la connaissance de l'état de grand » (EG, p. 100).

Dès lors, la définition du *bien commun* apparaît comme étant la clé de voûte de l'architecture globale du *modèle de la cité* (H4). D'ailleurs, dans ce modèle, les notions de *grandeur* (a4) et de *bien commun* (a6) se révèlent confondues, trouvant une expression commune dans le *principe supérieur commun.* Celui-ci « permet de contenir des désaccords dans l'admissible en évitant qu'ils ne dégénèrent en mettant en cause le principe d'accord, c'est-à-dire la définition des états de grandeur et donc les fondements de la cité » *(Ibid.*, p. 100).

Par ailleurs, comme nous le verrons plus loin, ce principe constitue un appui normatif à la critique dans la mesure où, comme le notent les auteurs :

> « L'élaboration d'un principe supérieur commun à partir d'une nouvelle forme de lien social va toujours de pair avec la critique de liens construits conformément à d'autres principes. »
>
> *Ibid*., p. 65.

Ainsi, l'architecture d'ensemble du modèle qui se manifeste à travers l'agencement des six axiomes et la primauté conférée au dernier d'entre eux, *le bien commun* (a6), se doit de répondre au problème initial posé par la pluralité des principes d'accord disponibles.

> « Le modèle de la cité doit permettre, par la construction d'un ordre autour d'un bien commun, la réduction des autres principes. Bien que le modèle de cité ne fasse référence qu'à un seul principe de justification, il est une réponse à la multiplicité des principes sans laquelle le monde serait un éden, et il laisse ouverte la possibilité de cette multiplicité tout en assurant la primauté d'un seul. La réduction de la pluralité des biens communs s'opère par la construction d'un ordre entre eux, l'inférieur étant traité de bien particulier. »
>
> *Ibid., p.* 101.

Grammaires du lien politique et philosophies du bien commun

Dans le modèle des cités, les ordres de grandeur relèvent tous d'un même modèle commun, d'une même structure formelle, parce qu'ils doivent satisfaire un principe supérieur commun. Mais ils répondent à cette exigence de différentes manières, avec des *spécifications* diverses selon que l'ordre de grandeur est assis sur la richesse, l'estime, la compétence, la volonté générale...

Pour mettre au jour cette matrice commune, les auteurs proposent de s'appuyer sur des œuvres classiques de philosophie politique dont la vocation est de rendre explicites les exigences que doit satisfaire ce *principe supérieur.* L'hypothèse qui soutient cette démarche consiste à établir une espèce de *symétrie* entre les principes d'accord qui sont au cœur des œuvres politiques et ceux qui se déploient entre les acteurs dans des situations ordinaires. L'ambition est d'explorer les rapports entre ces deux registres constitutifs de l'accord ou forme de généralité.

> « Nous voudrions montrer que les contraintes qui pèsent sur les constructions d'ordre entre des êtres humains concernent tout autant les philosophes politiques que les gens qui cherchent à s'accorder en pratique, et que les solutions proposées de manière abstraite et systématique par les premiers correspondent à celles mises en oeuvre par les seconds. »
>
> *Ibid.*, 86.

Se tourner vers un corpus de textes canoniques de philosophie politique répond à une double exigence : dégager un modèle commun à des philosophies politiques très diverses ; considérer ces œuvres comme étant « la systématisation d'une forme d'accord couramment mise en œuvre dans des situations ordinaires » *(Ibid.*, p. 88). Les œuvres en question sont traitées comme « des entreprises grammaticales d'explication et de fixation des règles de l'accord ». Elles serviront à

expliciter les contraintes que doit satisfaire un principe supérieur commun pour pouvoir être mis en œuvre dans des justifications (Ibid., p. 57).

Elles sont considérées comme des *grammaires du lien politique* en ce sens qu'elles proposent des « expressions systématiques des formes de bien commun auxquelles il est fait couramment référence aujourd'hui, dans notre société » *(Ibid.,* p. 87).

Le recours à ces œuvres majeures sert donc à identifier les formes d'équivalence qui confèrent à l'accord une *légitimité,* qui formulent un *principe universel* destiné à régir un ordre de grandeur. Voyons maintenant, brièvement, quels sont les critères qui ont présidé au choix des six textes canoniques de philosophie politique. L'objectif premier, on l'a vu, est de trouver des œuvres classiques qui mettent en évidence les fondations des modèles de cité en établissant des grammaires du lien politique. Quatre critères sont retenus :

- Utiliser le premier texte dans lequel la cité est présentée sous une forme systématique. Il doit contenir une formulation générale d'un ordre et d'un principe d'équivalence ou de justice. (L'exemple type est l'œuvre d'Adam Smith, qui tout en s'appuyant sur les acquis d'une longue histoire des marchés et des échanges fondés sur le profit, fournit pour la première fois dans l'histoire une argumentation systématique pour établir une équivalence générale, un principe universel de justification de la cité marchande).
- Le texte doit contenir le principe supérieur commun dans une construction de la grandeur montrant un équilibre entre une forme de *sacrifice* et une forme de *bien commun* possédant une validité universelle *(Ibid.,* p. 94).
- Le texte se présente explicitement comme politique dans la mesure où il énonce des principes de justice régissant la cité.
- Le texte doit avoir connu une grande diffusion.

Nous proposons de résumer les critères retenus (positifs) et les critères définis négativement dans le tableau suivant.

1 Critères de choix des textes canoniques de philosophie politique

Positifs : texte qui convient	**Négatifs : texte qui ne convient pas**
• Texte comportant un questionnement systématique sur la constitution du bien commun et sur le dépassement des intérêts particuliers. • Texte ne se limitant pas à la critique, mais qui dit comment est le monde et comment il doit être. • Texte qui a été mis à contribution pour confectionner des technologies politiques, pour construire des instruments de mise en équivalence de validité très générale. • Texte ayant une visée pratique.	• Texte dans lequel des arguments relevant d'une cité apparaissent en ordre dispersé, non systématique. • Texte où se trouvent mêlées plusieurs grandeurs. • Texte critique (d'une grandeur) qui vise à déconstruire un ordre politique en dénonçant les fausses grandeurs. • Texte dessinant une utopie.

Le tableau suivant reprend l'ensemble des œuvres retenues correspondant chacune à une cité :

Cité	**Inspirée**	**Domestique**	**De l'opinion**	**Civique**	**Industrielle**	**Marchande**
Œuvre de philosophie politique	*Cité de Dieu* de saint Augustin	*Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* de Bossuet	*Léviathan* de Hobbes	*Contrat social* de Rousseau	Œuvres de Saint-Simon	*Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith

Grammaire des cités et principes de justice

Les textes canoniques de philosophie politique ont pour vocation de systématiser les principes de justice se trouvant au fondement de l'accord dans chaque *cité:* les auteurs ont mis en évidence l'existence de six modèles. Il faut bien se rappeler que la cité est un *modèle de justice et non une description empirique des états du monde* (NEC, p. 438).

Ces cités sont des *constructions historiques* du lien, qui se sont formées au cours de l'histoire, mais qui se sont stabilisées à des époques différentes. Leur nombre n'est pas exhaustif et encore moins définitif, et ne peut être défini *a priori.* D'après les auteurs, ces cités renvoient à six *principes supérieurs communs* « auxquels les individus ont, aujourd'hui en France, le plus souvent recours pour asseoir un accord ou soutenir un litige » (EG, p. 92). Il s'agit donc essentiellement de grandeurs qui sont mises en œuvre dans des situations propres à la société française actuelle. Ils tiennent en outre à préciser que la liste de ces *cités* n'est pas fermée, et qu'on peut même observer l'émergence d'autres *cités* qui répondent aux axiomes du modèle. Il s'agit donc bien d'un modèle *ouvert, dynamique* qui permet de rendre compte, de découvrir de nouveaux modèles de grandeur. D'ailleurs, quelques années plus tard, des chercheurs travaillant sur la mise en valeur de la nature dans des conflits environnementaux d'aménagement des territoires ont pu montrer que certaines formes de justification n'entrent pas dans les ordres de grandeur déjà existants, mais sont déployées en référence à une grandeur « verte » qui serait en cours de formation. Cela ne va pas sans poser quelques distorsions par rapport aux axiomes de cité, mais nous proposons d'y revenir plus loin. Par ailleurs, dans le NEC, Boltanski et Chiapello mettent en évidence l'existence d'une « cité par projet ». Il apparaît clairement, à travers ces différentes tentatives, que le modèle des EG est extensible, ce que nous tenterons de voir ci-dessous (§ 6). Pour l'heure, il convient de présenter les six grands principes de justification et les traits caractéristiques de chaque modèle de cité, après quoi nous consacrerons quelques développements à la « septième cité », *la cité par projets.*

Les principales caractéristiques des ordres de grandeur

Critères / Ordres	*Mode d'évaluation*	*Type d'information pertinente*	*Objets concernés*	*Mode de relation*	*Capacité des personnes*
Inspiré	Originalité	Singulier	Corps, être investi d'émotion	Passion	Créativité
Domestique	Réputation	Oral, exemple, anecdote	Capital spécifique, patrimoine	Confiance	Autorité
Opinion	Diffusion dans l'opinion	Croyance	Signe	Communication	Notoriété
Civique	Intérêt général	Réglementaire	Règle	Solidarité	Capacité à représenter l'intérêt général
Industriel	Performance, efficacité	Écrit, mesurable, statistique	Objets, normes techniques, méthodes	Lien fonctionnel	Compétence professionnelle
Marchand	Prix, profit	Monétaire	Biens et services marchands	Échange	Désir, pouvoir d'achat
Connexionniste	Activités, projets	Se lier	Techniques de connexion	Connexion	Adaptabilité, flexibilité

• *La **cité inspirée***

Pour caractériser la grandeur inspirée, les auteurs s'appuient sur la Cité de Dieu de saint Augustin dont le mérite est de formuler une forme systématisée du principe qui fonde cette cité. Le point de départ est la distinction que fait saint Augustin entre la cité céleste et la cité terrestre. Non seulement la première n'est pas de ce monde, mais elle s'oppose à lui, l'une étant habitée par la grâce, l'autre privée de cette grâce. Dans son ouvrage, considéré comme l'une des premières grandes constructions d'une philosophie de l'histoire, saint Augustin conçoit les deux cités comme des modèles qui n'ont pas (eu) de traduction historique.

L'opposition des deux cités, concluent Boltanski et Thévenot, « n'est pas par là complètement réductible à une opposition tranchée entre le Royaume et le Monde, le bien et le mal » (EG, p. 108). L'ordre entre les deux cités dépend, par conséquent, de l'ordre entre les biens communs

qu'elles connaissent *(Ibid.*, p. 109). La cité de Dieu est fondée sur la charité, sur l'amour du prochain et repose, de ce fait, sur le sacrifice et sur l'oubli de soi. La grâce devient ainsi le vrai fondement de la cité de Dieu :

> « Le principe de la grâce est ce qui permet de détacher la grandeur inspirée des autres formes de grandeur qui sont dénoncées comme intérêts terrestres dont la recherche conduit à la folie et à la discorde ; et de hiérarchiser ainsi les différentes sortes de biens dont l'amour peut lier les hommes. »
>
> *Ibid.*, p. 111.

L'abandon à la grâce conduit au renoncement et au détachement par rapport aux grandeurs domestiques, de l'opinion... Le modèle de grandeur inspirée est mis en pratique par les saints qui, par le détachement et l'ascèse, cherchent à établir un *lien personnel avec le surnaturel.*

La grandeur, dans cette *cité*, est conçue sous la forme d'une relation immédiate à un principe extérieur, transcendant. Acquise par l'accès à un état de grâce, elle s'y révèle dans le corps propre préparé par l'ascèse dont les manifestations inspirées constituent la forme privilégiée.

Le principe d'équivalence sur lequel repose l'ordre de grandeur est donc *l'inspiration.* Être inspiré, avoir du détachement par rapport aux biens de ce bas monde, c'est chercher à se réaliser sans se préoccuper de l'opinion des autres, en se passant de la reconnaissance des gens, ce que Nathalie Heinich a désigné par « régime de singularité » (Heinich, 2000). Comme l'écrit Max Weber, « aucun Prophète n'a regardé sa qualité comme dépendant de l'opinion de la foule à son égard » (Weber, 1971, p. 249). C'est en effet l'une des caractéristiques principales de la grandeur inspirée que de valoriser le renoncement à soi pour se donner aux autres. C'est en outre pour la même raison que cette grandeur est toujours indissociable de la personne, qu'elle est typiquement attachée au corps dont il est l'expression privilégiée.

Parmi les actes relevant de la grandeur inspirée il y a ceux des saints, dont on vient de voir une illustration, mais il y a aussi ceux des *artistes*,

dont le travail de création refuse de faire de l'estime du public, ou de l'argent, le principe même de la valeur de leur œuvre et de leur grandeur ; il y a encore les militants politiques dont les actions, menant parfois jusqu'au martyre, n'ont pas besoin pour se justifier d'être soutenues par une organisation. Bref, l'expérience de l'inspiration s'exprime sous la forme d'actes dépourvus d'autosatisfaction, *d'amour* de soi, des actes dont les auteurs, parce qu'ils renoncent à la gloire, se trouvent habités par un esprit d'ascèse, de détachement, s'abandonnant à la grâce.

• ***La cité domestique***

Cette cité est construite à partir de l'ouvrage de Bossuet *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte.* La grandeur dépend ici de la position hiérarchique des personnes dans une chaîne de dépendances personnelles. Le lien politique entre les êtres est conçu et perçu comme une généralisation du lien de génération conjuguant la tradition et la proximité.

Dans cette cité, le principe d'équivalence fait donc référence aux relations personnelles entre les gens. La grandeur est « un état qui, pour être évalué à sa juste mesure, doit être rapporté aux relations de dépendance d'où les personnes tirent l'autorité qu'elles peuvent à leur tour exercer sur d'autres. Connaître son rang, c'est connaître sa grandeur et se connaître » *(Ibid.*, p. 117). La personne est définie par son appartenance à une lignée, elle est un maillon dans la « grande chaîne des êtres » et « chacun se trouve pris entre un supérieur, dont il reçoit une puissance d'accès à la grandeur, et des inférieurs qu'il englobe et qu'il incarne » *(Ibid.*, p. 116). Dans cette cité, la grandeur des personnes dépend donc de leur position hiérarchique dans la chaîne des liens de dépendance personnelle. Le lien entre les êtres est conçu sur un mode générationnel. L'attribution des états de grandeur aux êtres s'effectue selon le rang, le statut familial, l'âge, la position au sein de la famille (aîné/cadet). La description la plus conforme à ce modèle de cité serait la société paysanne traditionnelle.

• *La cité de l'opinion*

Cette cité dans laquelle la grandeur d'une personne dépend entièrement de l'opinion des autres a été établie à partir de l'ouvrage majeur de Hobbes, *Le Léviathan.* Dès lors, c'est de l'opinion des autres que dépend exclusivement la grandeur d'une personne, indépendamment de l'estime que celle-ci a d'elle-même. Dans la cité de l'opinion, « la construction de la grandeur est liée à la constitution de signes conventionnels qui, condensant et manifestant la force engendrée par l'estime que les gens se portent, permettent de faire équivalence entre les personnes et de calculer leur valeur » *(Ibid.*, p. 127). La grandeur d'une personne est donc définie par la reconnaissance par les autres de sa réputation, de sa gloire, de sa notoriété, de sa renommée.

Dans cette cité, « la grandeur ne dépendant que du nombre des personnes qui accordent leur crédit est, par la vertu de cette formule d'équivalence, abstraite de toute dépendance personnelle. En effet, si bénéficier de l'estime des grands vaut plus que recevoir l'estime des petits, c'est seulement dans la mesure où les grands concentrent déjà eux-mêmes sur la personne la reconnaissance des autres » (Ibid., p. 128). Les petits bénéficient de l'estime des grands, ces derniers tiennent leur notoriété de la reconnaissance des autres.

• ***La cité civique***

Cette cité civique ou collective a été conçue à partir de la principale œuvre de Rousseau, *Du contrat social.* La grandeur civique s'établit à la fois contre la dépendance personnelle (cité domestique) et contre l'opinion des autres (cité de l'opinion). Les liens entre les personnes sont médiatisés par la volonté générale.

Pour désigner cette cité, les auteurs utilisent le pléonasme de cité civique (peut-on concevoir une cité dépourvue de civisme ?). Quoi qu'il en soit, l'établissement d'une grandeur civique qui fonde un ordre légitime est posé comme une « alternative raisonnable d'une part à la reconnaissance de l'autorité charismatique d'un chef inspiré, d'autre part à la fidélité aux dépendances personnelles inscrites dans des hiérarchies

traitées comme naturelles, enfin à la soumission aux verdicts d'un marché d'estime » *(Ibid.*, p. 139). Autrement dit, l'accès à cette grandeur ne dépend ni d'une inspiration, ni de l'insertion dans un réseau de relations personnelles, ni de l'opinion des autres, mais de la convergence des volontés humaines, « quand les citoyens renoncent à leur singularité et se détachent de leurs intérêts particuliers pour ne regarder que le bien commun *» (Ibid.*, p. 138) :

> « La cité civique fait reposer la paix civile et le bien commun sur l'autorité d'un Souverain majestueux et impartial placé au-dessus des intérêts particuliers. »
>
> *Ibid.*, p. 138.

C'est parce qu'il est complètement désincarné que le Souverain peut être impartial, incarnant l'intérêt général. Ainsi, les personnes accèdent à l'état de grand en *sacrifiant* leurs intérêts personnels pour servir l'intérêt de tous. La grandeur est portée par la visée de *la volonté générale*. Celle-ci est un état « dans lequel chaque homme, laissant de côté les soucis et les intérêts qui sont les siens en tant que particulier, se tourne vers le bien commun » *(Ibid.*, p. 141). La loi est l'expression de la volonté générale du souverain désincarné. La grandeur des personnes est liée à la *référence au général*, à un état auquel elles accèdent en se dépouillant de leur singularité et en sacrifiant leurs intérêts immédiats, égoïstes, renonçant à d'autres grandeurs. Il s'ensuit parfois des tensions inévitables entre, par exemple, la grandeur inspirée, la grandeur de renommée et la grandeur civique.

> « La réalisation de la cité civique, dont la possibilité théorique est démontrée dans le *contrat social*, doit apporter aux personnes une ressource leur permettant d'interrompre ces allées et venues misérables entre la grandeur inspirée, la grandeur domestique et la grandeur de renommée et leur fournir un terrain solide pour surmonter l'incertitude inquiète concernant la grandeur et l'identité. »
>
> *Ibid.*, p. 150.

Dans la cité civique, le rapport de grandeur s'exprime à travers le rapport entre l'état de général et l'état de particulier, entre la volonté générale et la multitude des volontés particulières. Ce rapport de grandeur est présent en chaque individu, puisque chacun peut être en particulier ou en général.

Il se trouve que la *cité civique,* telle qu'elle a été conçue par Boltanski et Thévenot, occupe une posture très singulière dans l'architecture globale du modèle des économies de la grandeur. À différents égards, ce n'est pas une *cité* comme les cinq autres. Son paradoxe, s'interroge un commentateur aussi averti que Paul Ricœur, n'est-il pas qu'elle est en même temps l'enveloppe de toutes les cités ? Et il s'agit, effectivement, d'une cité englobante dont le régime de justification est également présent au cœur des autres cités. En tout les cas, c'est la conclusion à laquelle parvient Ricœur :

> « La cité civique est et n'est pas une cité comme les autres, en tout cas pas au sens où le sont le marché, la maisonnée, la cité inspirée. Je trouve un renfort pour ma perplexité dans le choix même que les auteurs font du *Contrat social* de Rousseau à titre de modèle de la cité civique (à propos du terme même de la cité civique, les auteurs marquent un temps d'hésitation : n'est-ce pas un pléonasme ?). Si en effet le *Contrat social* vaut comme modèle, il est difficile de le tenir pour le modèle d'une cité parmi d'autres. Il ne peut être que le modèle d'une cité inclusive. Tant il est vrai que la volonté générale ne tolère pas de coalition en dessous ou en dehors d'elle-même. »
>
> Ricœur, 1995, p. 141.

Il apparaît donc difficile d'associer les formes de justification propres à la cité civique aux autres formes de justification à l'œuvre dans les différentes cités.

• *La cité industrielle*

Cette cité a été établie à partir de l'œuvre de Saint-Simon. La grandeur y est fondée sur l'efficacité, déterminant une échelle des capacités

professionnelles. Associée à la production des biens matériels, elle est orientée par l'organisation, la programmation et l'investissement vers l'avenir.

Cette cité est fondée sur l'objectivité des choses qui se forment naturellement, concrètement. En effet, sa construction s'élabore chez Saint-Simon à partir de l'opposition faite par cet auteur entre « du réel et du non-réel, du fondamental et de l'apparent ». D' où sa critique adressée à Rousseau et aux entreprises de « métaphysiciens et de légistes ». La cité industrielle, telle qu'elle est dépeinte sous la plume de Saint-Simon, serait semblable à une « machine organisée » dont les parties sont des « organes » répondant à des « fonctions » différentes. Ainsi, le terme *utilité,* contrairement à ce que pense Rousseau en l'associant aux intérêts de l'État, est synonyme dans la cité industrielle de satisfaction des besoins, et constitue à ce titre le supérieur commun (EG, p. 154). La grandeur des personnes se mesure à leur *efficacité,* à leur capacité à répondre *utilement* aux besoins. Le petit est « le moins pourvu d'intelligence », le moins efficace, c'est celui qui éprouve une difficulté à s'intégrer dans les rouages d'une organisation. Le grand est celui qui dispose de ces capacités, maîtrise les outils et objets techniques ; ce sont en somme les *experts* en tant que véritables juges de la grandeur industrielle, qui définissent une hiérarchie d'états de grandeur à partir des « degrés inégaux d'utilité sociale ». Dans cette cité on ne gouverne pas, on administre, la politique étant la « science de la production ».

• *La cité marchande*

Cette cité est établie à partir de *La Richesse des nations* d'Adam Smith. La grandeur y est liée à l'acquisition des richesses. Le lien marchand unit les personnes par l'intermédiaire des biens rares circulant librement et soumis aux appétits de tous. Le fondement de cette cité repose sur l'établissement d'un *lien marchand.* « Ce lien est réalisé par le dispositif d'un marché où des individus en sympathie, mais soumis à leurs intérêts personnels, entrent en concurrence pour l'appropriation de biens rares, de

sorte que leur richesse leur confère une grandeur puisqu'elle est l'expression des désirs inassouvis des autres » *(Ibid.*, p. 63). Le lien marchand unit les personnes, non pas sur la base de relations de parenté ou de proximité (cité domestique), mais par l'intermédiaire de l'échange de biens convoités par tous pour satisfaire un désir. Ces biens servent de support à la relation entre les personnes.

En rapprochant deux œuvres majeures de Smith, *Théorie des sentiments moraux* (1759) et *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), habituellement traitées séparément par les commentateurs qui privilégient l'apport de la seconde au détriment de la première, Boltanski et Thévenot revendiquent une vision unifiée du projet initial de Smith. À leurs yeux, les deux œuvres relèvent d'un seul et même mouvement de pensée dont la visée est « de fonder une nouvelle espèce de lien social capable de connecter des personnes à un bien commun » *(Ibid.*, p. 63).

Ce lien trouve sa réalisation dans les relations marchandes. C'est en cela que Smith est considéré comme celui qui établit un ordre de grandeur basé sur le principe marchand comme bien commun. Comme pour les autres textes de philosophie politique, c'est le caractère délibérément systématique qui a présidé au choix de l'œuvre de Smith comme expression achevée de la forme marchande du bien commun :

> « Pour que le lien marchand puisse servir à construire une forme d'accord, il faut que les personnes soient soumises à une passion principale qui les tourne vers la possession de biens, qu'elles soient donc proches de leur intérêt particulier à la différence de ce qui caractérise la forme de généralité *civique.* Mais il faut en même temps qu'elles soient suffisamment détachées d'elles-mêmes et des subordinations *domestiques* pour s'entendre avec tous les autres individus sur un marché qui fait office de principe supérieur commun et pour s'accorder sur les biens échangés qui expriment leurs désirs. »
>
> *Ibid.*, p. 71-72.

Ainsi, dans la cité marchande, la grandeur ne se mesure pas par l'estime, la réputation ou l'efficacité, mais par l'intermédiaire de la

richesse : est grand celui qui dispose d'une grande *richesse.* « L'homme riche, écrit Smith, s'applaudit de ses richesses, parce qu'il sent qu'elles attirent sur lui le regard des hommes. » C'est cette équivalence entre grandeur et richesse qui fonde le principe supérieur commun de la cité marchande. Parce que la grandeur est directement liée à la richesse, la réussite personnelle trouve sa meilleure expression dans des formes de *compétition* diverses. Le vocabulaire prédominant pour désigner les êtres qui peuplent cette cité est lié à cet esprit de compétition, à l'envie de satisfaire des désirs qui sont à la base du lien marchand ; on parle de concurrents, de clients, d'acheteurs, de vendeurs, de gagnants.

L'hypothèse du non-attachement des grandeurs aux états des personnes

L'une des questions qu'on peut se poser de prime abord est la suivante : les « états des grandeurs » sont-ils intrinsèques ou extrinsèques aux personnes ? Les grandeurs sont-elles attachées aux personnes, ou détachées d'elles ?

Deux types de réponses se sont succédé : celui avancé par Boltanski dans *La Condition fœtale,* est venu amender celui développé initialement dans *De la justification.* Commençons par présenter ce dernier pour mieux saisir le sens de sa révision.

Il va sans dire que de la réponse proposée découle la conception de la *personne,* de *l'identité* personnelle telle qu'elle est envisagée par la sociologie pragmatique. D'abord, il convient de distinguer *personne* et *état-personne :* les *états-personnes* ne se confondent pas avec les personnes » *(Ibid.,* p. 432). Chaque individu est ainsi « un être multiple, une personne composite qui peut exister dans différents états. Les hommes concrets, ceux que l'on croise dans le monde ordinaire où ils sont identifiés par l'unicité et la permanence de leur enveloppe charnelle, sont d'abord susceptibles d'agir tantôt en tant que particuliers, tantôt en tant que citoyens » (*Ibid.,* p. 144). En effet, les états des personnes changent à l'épreuve de la situation. Elles sont *grandes* ou *petites* selon qu'on les considère en *particulier* ou en *général.* La faculté donnée à

chaque personne de prendre plusieurs états différents « constitue le problème fondamental que pose la conclusion des épreuves de grandeur au cours desquelles elles se mesurent » (*Ibid.*, p. 145). L'une des conséquences de cette distinction est que les gran*deurs ne sont pas des attributs immanents*, des traits intrinsèques qui confèrent aux personnes des caractéristiques durables indépendamment des situations sociales dans lesquelles elles se trouvent. Les grandeurs sont, au contraire, non attachées aux personnes et leur sont attribuées en fonction des situations. Elles changent donc au gré des circonstances :

> « L'attribution d'un état - qui suppose une équivalence générale - à une personne particulière est une opération soumise au paradoxe du codage. Le code ou la catégorie étant une forme d'équivalence dépassant, par définition, les particularités d'un être, comment peut-on relier cette forme à ces particularités, ce que suppose l'opération même de codage ? Si l'on déclare coder à partir d'un ou plusieurs critères, ainsi qu'y invitent les présentations formelles des classements, la question n'est pas résolue pour autant mais reportée plus avant sur la façon dont les critères résultent eux-mêmes d'un codage préalable. Ainsi, la preuve de grandeur d'une personne ne peut reposer simplement sur une propriété intrinsèque, ce qui supposerait déjà en amont une forme d'équivalence suivant cette propriété. »
>
> *Ibid., p.* 165.

Pour bien saisir l'enjeu d'un tel argument, rappelons une idée essentielle, transversale, qui traverse l'ensemble du modèle des économies de la grandeur. D'après cette idée, « les principes doivent être ajustés aux situations. À défaut, la fixation sur l'un d'eux sans égard pour la situation sera considérée comme un signe d'anormalité voire de folie » *(Ibid.*, p. 74). On peut dire de même en ce qui concerne les grandeurs. En effet, nous savons que le modèle de cité postule l'existence d'une différenciation des états de grandeur légitimée par plusieurs axiomes : (a2), (a3) et (a4). Reste à savoir comment s'opère l'attribution effective des états aux personnes. À l'instar des principes de justice qui, pour être effectifs, doivent être ajustés à des situations, l'attribution d'un état de grandeur à une personne s'effectue à partir d'opérations de jugement et de *qualification* en situation. Comme les principes de justice, les opérations

de qualification sont soumises à des contraintes de justification et, de plus, « le sens du juste n'accepte la qualification que sous réserve d'un non-attachement des grandeurs aux personnes » *(Ibid.*, p. 432).

Parce que les propriétés ne sont pas attachées en permanence aux êtres, les opérations de qualification se révèlent cruciales pour l'attribution des états aux personnes. Ces opérations sont toujours ancrées dans des situations contingentes et s'exercent tout le temps en référence à un principe d'équivalence ajusté à la situation. Autrement dit, l'attribution d'un état à une personne suppose toujours une forme d'équivalence, un principe supérieur commun, permettant de rapprocher les êtres, de situer les états au-delà de la contingence de la situation. L'opération d'attribution d'un état repose toujours sur une *épreuve de grandeur;* car, c'est « à l'épreuve des choses que les capacités des personnes se révèlent » (*Ibid*., p. 432). Mais la preuve de grandeur ne repose pas uniquement sur une forme de généralité, elle prend aussi appui sur des *objets* extérieurs aux personnes qui servent en quelque sorte d'instruments ou d'appareils de la grandeur *(Ibid.*, p. 165). Pour attribuer un état à une personne, il importe d'éprouver la grandeur de cette personne au travers d'objets qualifiés en référence à une forme de généralité, car, soulignent les auteurs, « l'épreuve exige que les choses servant d'appui soient pertinentes, qualifiées pour se présenter comme pièce à conviction ».

> « La référence à des choses qualifiées entraîne donc une extension du cadre de cohérence par laquelle les *cités* se déploient dans des *mondes communs.* »
>
> *Ibid.*, p. 165.

L'attribution d'un état de grandeur aux personnes suppose donc des qualifications qui s'appuient sur un ensemble d'objets relevant d'un *monde commun*, faisant référence à un principe supérieur légitime dans la cité. Comme le notent les auteurs, « l'exigence de non-attachement s'exprime dans la nécessité de laisser toujours ouverte la possibilité d'une nouvelle attribution de grandeur, au moyen d'une nouvelle épreuve dans laquelle se rejoue la mise en relation des états-personnes et des états de

choses » *(Ibid.*, p. 432). Dès lors, comme pour les principes de justice, les opérations d'attribution des états supposent l'accord des personnes pour être légitimes. A *contrario,* des désaccords peuvent exister, ce que les auteurs nomment *litiges.* Un *litige* est un désaccord sur l'attribution d'un état à une personne. Le *litige sur les grandeurs* se distingue du *différend* qui est un désaccord plus fondamental portant sur la nature des êtres qui importent.

> « L'absence d'un attachement des états de grandeur aux personnes est donc propice à ce que nous appellerons un *litige*, c'est-à-dire un désaccord sur les grandeurs des personnes, et donc sur le caractère plus ou moins juste de leur distribution dans la situation. La contestation de cette distribution est instruite dans un procès qui porte sur la factualité des éléments qui ont été engagés pour établir les grandeurs. Une situation qui se tient, où se trouvent agencés des êtres, d'un même monde dans des relations naturelles compatibles avec leurs états de grandeur, fait naturellement la démonstration de sa justesse. La grandeur relative des êtres qui s'y trouve déployée possède un caractère d'évidence. »
>
> *Ibid,* p. 168.

Ainsi, par exemple, dans la cité de l'opinion où la grandeur d'une personne dépend de l'opinion des autres, des litiges surgissent lorsque l'écart se creuse entre l'estime que la personne a d'elle-même et l'estime que les autres lui portent. La qualification des personnes selon une grandeur, ou si l'on préfère, l'attribution d'un état à des personnes doit, en définitive, répondre à une double exigence : d'une part, une exigence de *justice* qui fait référence à une forme de généralité, l'extrayant de la particularité de la situation, et d'autre part, une exigence de *justesse* requérant la cohérence d'un dispositif constitué d'objets soutenant les états de grandeur et, de ce fait, menant à l'ajustement de la qualification à l'épreuve de la situation. Mais, comme nous le notions plus haut, la liste des cités ne se voulait pas dès le départ, définitive. D'où les tentatives ultérieures proposant de codifier de nouvelles grammaires de justices. Nous allons nous attarder sur l'une d'elles : celle qui a amené Boltanski et Chiapello à construire une *septième cité,* celle par projets.

Processus de singularisation et identité personnelle

Nous avons pu voir précédemment que l'exigence de non-attachement des grandeurs aux personnes pose problème même si, répétons-le, Boltanski et Thévenot tiennent à distinguer nettement les états-personnes des personnes elles-mêmes, les premiers ne devant jamais se confondre avec les secondes. De nombreux auteurs, dont certains sont assez proches de cette perspective théorique, comme par exemple François Eymard-Duvernay, contestent cette vision trop incertaine, flottante, de *l'identité* personnelle.

Tenant compte de certaines critiques et considérant lui-même que cette conception de la personne pêche par un *excès pragmatique*, Boltanski se propose, dans son dernier ouvrage *La Condition fœtale* (CF, 2004), de rectifier le tir, opérant un changement de perspective selon lui nécessaire pour appréhender *l'établissement des identités singulières.* Ce changement de perspective par rapport au modèle des cités introduit une nouvelle orientation, que les sciences sociales ont tendance à laisser à l'écart, consistant à *envisager les humains dans leur singularité.* La référence à la singularité, constate Boltanski, « a, dans les sciences sociales, mauvaise réputation parce qu'elle a été fréquemment, et souvent de façon naïve, utilisée précisément contre les sciences sociales et pour en contester la pertinence ou en dénoncer le caractère "inhumain" » (*Ibid.*, p. 47). Or, ajoute-t-il, *le fait d'être singularisé est une particularité très générale, peut-être la plus générale, des êtres humains en société.* Il s'agit, par conséquent, d'opérer un renversement épistémologique : au lieu de se préoccuper de l'étude de ce qui est commun, le *général*, la sociologie a tout intérêt à envisager l'étude des *processus de singularisation.* L'argument est ainsi présenté :

> « Il n'est pas de société où les occupants successifs d'une même place (par exemple dans la hiérarchie sociale), ne soient identifiés en propre, distingués les uns des autres, et souvent comparés les uns aux autres. La comparaison suppose bien qu'il existe une convention d'équivalence sans laquelle aucune taxinomie ne pourrait tenir. Mais pour que la mise en équivalence permette de rapprocher des êtres humains, sous un certain rapport, il faut bien que ces êtres soient identifiés, de façon rigide, c'est-à-dire quel que soit le rapport sous lequel on les envisage, ou [...] quel que soit le monde dans lequel ils font l'objet d'une qualification ou d'un jugement. »

Ibid., p. 47.

Nous retrouvons ainsi la problématique centrale des catégorisations et classifications sociales qui sont à la base du modèle. Boltanski prend une certaine distance vis-à-vis de l'architecture globale du modèle des EG dont la construction se voulait dépourvue de construction a *priori* des catégories classiques de la sociologie : groupes, classes sociales, cadres, jeunes, etc. (EG, p. 11). Sa sociologie de l'engendrement réintroduit, au contraire, une analyse en termes de classes, de classement, de taxinomie en tant qu'ils définissent les places qui peuvent être occupées par différents individus. Il apparaît que ces classes et formes de classement constituent, selon lui, *des phénomènes tout à fait fondamentaux qui sont au cœur de la sociologie.* C'est que les êtres humains, en société, doivent pouvoir être rangés dans des catégories ou des classes. *Un être inclassable est un être asocial :*

> « Les êtres humains vivant en société, nécessairement inscrits dans différentes taxinomies, doivent donc aussi, non moins nécessairement, pouvoir être identifiés comme étant des individus singuliers. Ils sont alors qualifiés par rapport à un ensemble dont ils constituent le seul membre. Il ne suffit donc pas qu'ils soient des spécimens d'une espèce (l'espèce humaine) ou des membres de différentes catégories qui les saisissent chaque fois en tenant compte de l'une ou de l'autre de leurs propriétés (être un oncle, appartenir à tel ou tel sous-groupe, ou, dans notre société, à telle ou telle profession ou à telle ou telle classe sociale, etc.) pour prendre place dans la société de leurs semblables. Chacun d'entre eux doit également constituer un être singulier, c'est-à-dire un être unique tel qu'aucun autre ne puisse se substituer à lui et prétendre être absolument le *même.* »
>
> *Ibid.*, p. 48.

La nouvelle perspective préconisée par Boltanski a pour ambition de reprendre à nouveaux frais l'articulation entre le *singulier* et le *collectif:* tout en tenant compte de l'inscription de l'individu dans un réseau de catégories sociales, elle vise à saisir les processus de singularisation qui font de chacun un être *particulier,* un *singulier* différent. C'est que,

explique l'auteur, « la façon dont la vie sociale façonne la condition humaine consiste dans un va-et-vient constant entre la généralisation et la singularisation » (*Ibid.*, p. 58). Le processus de singularisation est donc lui-même un processus fondamentalement social ; c'est une opération qui s'accomplit dans le creuset de la vie sociale. En prenant pour objet l'étude des *actes d'engendrement*, il cherche justement à trouver un chemin donnant accès aux processus de singularisation. Du coup, la question de *l'identité* peut être traitée différemment, comme le suggère l'extrait suivant :

> « La sociologie ne doit donc pas se borner à décrire les processus de formation de l'"identité sociale", en entendant par là les modalités, tout à fait réelles, selon lesquelles des individus différents se reconnaissent quelque chose d'essentiel en commun du fait qu'ils partagent un même mode de vie et du fait de leur appartenance à un même groupe ou à une même classe, dont les traits taxinomiques pertinents sont incorporés à des symboles auxquels ils peuvent "s'identifier". Elle doit aussi affronter la question de *l'identité personnelle* et prendre pour objet les processus par lesquels chaque être humain se trouve identifié en propre, sans qu'il soit possible de le confondre durablement avec un autre. »
>
> *Ibid.*, p. 49.

L'étude *des processus de singularisation*, à travers notamment l'analyse des actes d'engendrement, amène Boltanski à reconnaître l'existence de traits fondamentaux, de *propriétés fixes* permettant de caractériser *l'identité* dont dispose un individu. Il s'agit de ce qu'il nomme des *désignateurs rigides*, empruntant cette expression à Saul Kripke que nous avons déjà discutée dans le dernier chapitre de la première partie. C'est au caractère *rigide* de l'identité que font référence, par exemple, les *noms propres*. Il pense même que, sans de telles formes d'identification rigide, « l'affectation à des classes et la traversée des mondes se révéleraient très vite intenables du fait de l'impossibilité d'articuler et de coordonner les différentes dimensions de l'existence sociale » *(Ibid.*, p. 58).

L'argument du non-attachement se trouve dès lors estropié. Les êtres humains disposent en effet de propriétés ou caractéristiques rigides qui les suivent à travers leur attribution à différentes classes ou leur passage

dans différents mondes. Rappelons l'argument du modèle des EG : Boltanski et Thévenot considèrent que les personnes sont dotées de compétences leur permettant d'agir dans plusieurs mondes et ainsi les mêmes personnes peuvent faire l'objet de jugements différents qui varient selon les mondes puisque chacun est constitué autour de principes de mise en équivalence qui lui est propre. Dès lors, dans chacun de ces mondes, les personnes se trouvent confrontées à des épreuves et qualifications différentes qui les saisissent chaque fois sous un rapport particulier. Boltanski relève deux problèmes qui ne lui permettent plus de suivre cette voie :

- Le premier a trait à la perspective, centrale dans le modèle des EG, qui considère que les personnes peuvent parcourir différents mondes. Or, cela peut conduire à deux interprétations incompatibles : « Soit l'on suit jusqu'au bout la logique des mondes possibles et l'on doit considérer alors qu'il ne s'agit pas des *mêmes* personnes, ce qui, d'une certaine façon, fait s'évanouir la question de la compatibilité entre les mondes, et même celle de leur relation, et ainsi, par voie de conséquence, celles de la justice que le cadre avait pour rôle de poser ; soit l'on considère qu'il s'agit bien des *mêmes* personnes, mais saisies sous des qualifications ou dans des états différents, et alors il faut s'interroger sur la façon dont s'établit cette *ipséité* (ce qui fait qu'un être est lui-même et non un autre) minimale absolument nécessaire à la cohérence du modèle » *(Ibid.*, p. 83).
- Le second concerne la réversibilité des états. Si l'on dit que ce sont les mêmes personnes (au sens minimal) qui parcourent différents mondes et qui y font l'objet de jugements divergents, cela suppose que les états – si misérables soient-ils - sous lesquels sont appréciées les personnes dans chacun de ces mondes soient réversibles et que les traitements auxquels sont soumises les personnes dans un monde ne soient jamais dégradants au point de leur faire perdre définitivement la possibilité d'accéder à la grandeur dans un monde alternatif *(Ibid.*, p. 84).

Or, dans le NEC, Boltanski et Chiapello considèrent que l'*exploitation* peut, d'une certaine façon, être *irréversible* dans la mesure où elle implique de traiter les personnes dans le monde industriel d'une façon si mutilante que la possibilité d'accéder à la grandeur dans un autre monde ne leur soit plus donnée (NEC, p. 450-451).

La question de *l'irréversibilité* des états se pose aussi avec plus d'acuité dans le cas de l'avortement puisque l'un des traits les plus saillants de celui-ci est précisément son caractère *irréversible* : certains *êtres* par la chair sont détruits et, par conséquent, il leur est impossible d'accéder à un état de grandeur supérieur.

Ainsi, le contre argument avancé par Boltanski dans *La Condition fœtale* s'avère particulièrement probant. Les personnes possèdent généralement une *identité personnelle fixe*, qui peut d'ailleurs leur être déniée, comme c'est le cas, par exemple, dans la condition d'esclave. Cette identité est le produit à la fois de processus sociaux de singularisation et de catégorisation ; selon ce dernier, l'identité est donnée aux individus par des *institutions* au premier rang desquelles il y a le *nom* qui est un *désignateur rigide*, au sens de Kripke. De fait, si les personnes ne possédaient pas *aussi* une *identité fixe*, on ne pourrait pas les *réidentifier* quand elles passent d'un monde à un autre. Il faut, par conséquent, que la sociologie se préoccupe d'étudier *aussi* les formes de dotation de cette *identité personnelle*, c'est-à-dire les *processus de singularisation.* C'est l'objet de *La Condition fœtale*, au sujet duquel nous reviendrons dans le dernier chapitre de l'ouvrage.

Pour l'heure, nous allons poursuivre l'exploitation du cadre du modèle des EG à travers notamment l'étude des mondes communs en tant qu'extension du modèle des cités.

Les mondes : modèles d'ajustement

Qu'est-ce qu'un *monde ?* C'est l'autre concept central du modèle des EG. Il s'agit d'une *extension* de la cité dont la particularité est de contenir des objets et dispositifs permettant de confronter à l'épreuve de la réalité les principes de justice. Le modèle de la *cité* est un modèle *formel* tandis

que le *monde* est le déploiement *concret* des ordres de grandeur. Aussi bien les actions que les jugements se trouvent mis à l'épreuve des faits et des circonstances. *Sans les mondes, les cités seraient des abstractions superflues.*

Le concept de monde permet de rendre compte des conditions d'application des principes de justice, de saisir le passage des jugements et justifications légitimes à des actions coordonnées en *situation.*

Les *cités* sont, on l'a vu, des *métaphysiques de la grandeur,* des mises en ordre hiérarchisées des états des êtres. *Les mondes font réfé*rence aux expressions concrètes, *à la façon dont ces mises à l'épreuve s'exécutent effectivement.*

Avec un tel concept, on a à faire à l'un des aspects les plus originaux du modèle des EG, celui consistant à accorder une attention toute particulière au rôle des *objets* et des *dispositifs* dans la coordination de l'action en situation. Cela a conduit les auteurs à prolonger l'étude de l'argumentation des acteurs « par une analyse des *dispositifs* d'épreuve qui pouvaient être mis à contribution pour tester la réalité des prétentions invoquées » (Boltanski, 2002, p. 284). Dès lors, ce n'est plus seulement la question de la *justesse* des arguments, mais celle de leur *ajustement en situation* qui doit préoccuper le sociologue et l'acteur ordinaire. Cela conduit à examiner si des êtres très divers (personnes, institutions, outils, machines, règlements ou sigles) impliqués dans l'épreuve sont « liés et disposés les uns par rapport aux autres dans des assemblages suffisamment cohérents pour que leur engagement soit jugé effectif » (EG, p. 58), pour que la situation puisse se dérouler correctement, avec des êtres qui s'y trouvent bien *ajustés.* Cette situation qui se *tient* avec de tels ajustement et cohérence est qualifiée, par les auteurs, de *naturelle* : nous y reviendrons.

Monde = cité + objets

Ainsi, deux volets essentiels se trouvent réunis par le modèle des EG : l'un faisant référence aux formes de *justification* et aux ressources argumentaires, et l'autre aux *objets* et dispositifs, les deux étant complémentaires. Peut-être pourrait-on risquer une comparaison avec la figure de Janus : à l'image de celui-ci qui a deux visages, le modèle des

EG a deux volets indissociablement liés. Nous allons nous pencher sur le second volet : *le monde commun comme extension de la cité.*

Du modèle des cités au monde commun : l'entrée en scène des objets

Comme nous l'avons vu précédemment, le modèle de la cité est une construction idéal-typique qui rend explicites des principes de justice en se conformant à une série d'axiomes. En tant que *modèle*, il pose une forme d'équivalence fondamentale définissant les rapports entre les personnes au service de la cité. En l'état, si l'on devait se contenter de cette construction, le traitement de la justice resterait à un niveau *abstrait*, hypothétique, à l'instar de ce que fait John Rawls par le biais de la « position originelle » (Rawls, 1987) ou Jürgen Habermas, à travers *la situation idéale de la communication.* Pour Boltanski et Thévenot, il est hors de question de réduire le modèle à la *proclamation* de quelques principes de justice, aussi parfaits soient-ils. C'est en cela que ce modèle se distingue foncièrement des constructions philosophiques de la justice.

En effet, selon eux, les philosophies politiques « restent au niveau des principes et ne nous disent rien des conditions de réalisation d'un accord effectif ». Dès lors, contrairement à la thèse de Habermas qui pose, *a* priori, comme condition *sine qua non* les « prétentions universelles à la validité » des principes de justice, les deux auteurs s'intéressent *prioritairement* à la *mise à l'épreuve* de ces principes.

> « Le modèle de la cité s'appuie sur une différenciation d'états de grandeur dont il fait voir la légitimité. Il ne renseigne pas sur les modes d'attribution de ces états à des personnes particulières. C'est donc la question de la mesure des états de grandeur qui nous occupera maintenant, nous amenant à examiner les conditions d'application des principes de justice après en avoir étudié les contraintes d'établissement. »
>
> EG.p. 162.

L'enjeu essentiel est de voir comment s'opère le passage des formes de jugement et d'argumentation légitimes à des actions effectivement

coordonnées. Ce passage se fait nécessairement à partir de *l'extension* de la cité à un *monde commun*, en faisant « entrer en scène des objets engagés avec les personnes dans les situations jugées ». Le monde des objets, en tant que composante de la situation, constitue un *appui pragmatique* à la mise à l'épreuve des jugements et des formes de justification. L'argument des auteurs est de considérer que « la preuve de grandeur d'une personne ne peut reposer simplement sur une propriété intrinsèque [...] : elle doit prendre appui sur des objets extérieurs aux personnes, qui serviront en quelque sorte d'instruments ou d'appareils de la grandeur » *(Ibid.*, p. 165).

Des humains et des choses en commun : les équipements de la grandeur

Il apparaît nécessaire d'étendre le modèle de la cité à des êtres qui ne sont pas seulement des personnes afin de mettre à l'épreuve les ordres de grandeur et les principes d'équivalence qui les accompagnent et les soutiennent. Les personnes et les choses *s'apportent* les unes aux autres leur soutien. Il n'est donc plus question simplement de *justice*, mais aussi et surtout *de justesse*. À cet égard, est-il précisé, en se soutenant mutuellement, les personnes et les choses « font la preuve de l'existence d'une justice des accords entre les hommes, conforme à une justesse des accords avec des choses ». Par conséquent, la question de l'accord ou de « l'action qui convient » ne se réduit pas à une confrontation d'arguments ni à une *question de principe* (Dworkin), mais doit être confrontée à la réalité, aux circonstances de l'épreuve, aux conditions de réalisation de l'accord, à son *effectivité*.

Avec l'extension de la cité dans un monde commun et l'engagement des objets dans l'action, *les rapports de grandeur* revêtent des formes nouvelles. En effet, cet engagement oblige les personnes à appuyer leurs justifications sur ces objets, à les coordonner, à solliciter leur concours pour soutenir la cohérence et la justesse de leurs jugements. Ainsi, « l'objet étaye la grandeur, mais en même temps resserre l'épreuve en appelant la mise en valeur ». En actionnant les objets, en *les mettant en valeur*, les personnes peuvent établir des états de grandeur *ajustés* à la situation.

« L'épreuve de grandeur ne se réduit pas à un débat d'idées, elle engage des personnes, avec leur capacité, dans un monde de choses qui servent à l'appui, en l'absence desquelles la dispute ne trouverait pas matière à s'arrêter dans une épreuve. »

EG, p. 166.

Les choses (objets, dispositifs...), mobilisées à l'appui des jugements pour consolider une justification et apporter la preuve à une *épreuve de réalité*, constituent ce que les auteurs appellent des « équipements de la grandeur ». Le concours des objets dépend toujours du monde considéré, varie selon *l'épreuve de réalité*. D'une part, parce que chaque monde est peuplé de ses objets propres. Des êtres qui sont présents dans un monde, peuvent se révéler inconnus dans un autre : alors que le monde de l'inspiration connaît des démons ou des monstres, le monde domestique comprend des animaux que le monde civique ignore. D'autre part, chaque monde connaît une forme d'épreuve qui représente la façon la plus adaptée de faire équivalence.

« Aux différentes façons de faire la grandeur correspondent différentes façons de construire des épreuves de réalité. »

Ibid., p. 167.

Dans le monde industriel, par exemple, la grandeur s'atteste par la mesure, se réfère à des codes et à des critères, tandis que dans le monde domestique, elle s'évalue en référence à un homme illustre qui incarne la figure du grand. Dans le procès d'extension d'une cité à un monde, *l'épreuve* représente le moment clé permettant aux personnes et aux objets de se mesurer à l'aune de l'ordre de grandeur légitime dans la situation. L'épreuve révélera, *grosso modo*, deux configurations possibles : soit les êtres, aussi bien humains que non-humains, s'agencent et s'engagent dans l'action en se conformant tout autant à la *justice* des accords entre les personnes qu'à *la justesse* des accords avec les choses,

et, dans ce cas, nous sommes devant une *situation qui se tient*, dont la plénitude tient au fait que chaque être s'y trouve à sa place ; soit la grandeur des êtres et leur importance se trouvent contestées (on relève un désordre ou une incohérence dans la disposition des êtres engagés dans l'épreuve) par la mise en évidence d'un défaut de grandeur *(litige)* ou d'une dysharmonie entre les grandeurs des personnes et des objets engagés *(défaillance)*. Il y a là une *injustice ou un manque de justesse* dans le dispositif d'agencement. Qu'il s'agisse de *litige*, de *différend* ou de *défaillance*, ces « situations troubles conduisent à des incertitudes de grandeur et exigent, pour être résolues, un recours à l'épreuve » *(Ibid.*, p. 173). Comme dans la cité, dans le monde commun, l'épreuve est soumise à des règles et des dispositifs constitutifs de la situation qui la rendent concluante :

> « L'épreuve est donc soumise à des contraintes prolongeant, dans l'ordre objectif, celles qui règlent le bien-fondé de l'argumentation et que nous avons rapportées à l'ordonnance du bien commun. [Il s'ensuit] qu'un agencement qui se tient et peut faire preuve est soumis à des exigences ressemblant à celles d'une grammaire. »
>
> *Ibid.*, p. 177.

Cité/sens moral versus monde commun/sens du naturel

Chaque monde commun a une cité de référence. Une cité et un *monde* représentent, par conséquent, deux *formes* qui se coordonnent, consti*tuant un cadre commun à* la mise en œuvre des épreuves. Voilà qui nous amène à poser la question de la *compétence pragmatique* dont disposent les personnes pour répondre aux exigences et contraintes de la situation qui pèsent sur leurs jugements. C'est que les personnes doivent être *capables* d'identifier ce qui est pertinent dans la situation en référence au monde dans lequel se réalise le modèle de la cité correspondant :

> « La réalisation d'un accord justifiable suppose non seulement qu'il soit possible de construire un système de contraintes régissant l'accord, mais aussi que les personnes soient dotées des capacités adéquates pour se soumettre à ces contraintes. En effet,

notre démarche tient compte de ce que les gens savent de leur conduite et de ce qu'ils peuvent faire valoir pour la justifier [...]. Pour la juger juste, il faut être capable de reconnaître la nature de la situation et de s'y ajuster. L'identification des situations suppose une compétence parce qu'elle ne peut être réduite à la projection hors de soi d'une intentionnalité. »

Ibid., p. 181.

Alors que la *compétence de justification,* propre à la cité, doit se soumettre aux principes qui régissent le modèle de la cité – les deux exigences de commune humanité et d'ordre – et fait référence au *sens moral,* la *compétence d'ajustement,* propre au monde commun, dont se servent les personnes pour l'identification de la situation et des objets qui la composent, implique la possession de la part de ces personnes d'un *sens du naturel.* Autrement dit, l'extension du *sens moral* à un *sens du naturel.* Une double compétence est pour ainsi dire à l'œuvre : d'une part, une *compétence de montée en généralité* qui permet de reconnaître le bien commun régissant l'ordre de grandeur dans la situation en référence à une cité et, d'autre part, une *compétence à faire des rapprochements sensés,* cohérents, avec la nature de la situation, qui permet de reconnaître les objets et de les engager conformément à leur *nature.* Ce double mouvement est essentiel parce qu'il oriente les jugements des acteurs, guide leur action et leur permet de *s'accorder:*

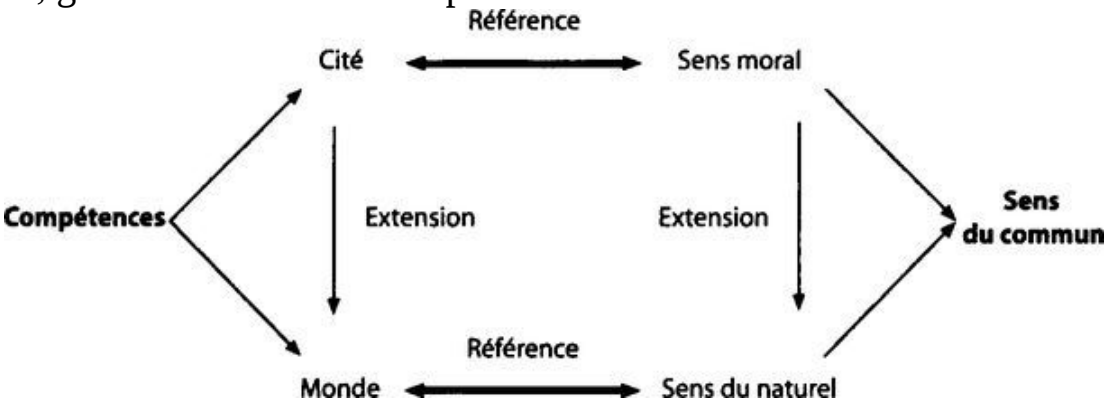


Figure 7

. Les compétences pragmatiques : sens moral et sens du naturel

> « L'extension d'une cité dans un monde a pour conséquence que la compétence exigée ne se réduise pas à ce sens moral. Pour juger juste, il faut aussi être capable de reconnaître la nature de la situation et de mettre en œuvre le principe de justice qui lui corresponde. Pour se comporter dans des situations naturelles, reconnaître les objets et les engager conformément à leur nature, les personnes doivent donc posséder un sens du naturel. »
>
> *Ibid.*, p. 183.

Afin de *pouvoir* juger de ce qui est juste, il faut donc que les personnes *disposent des capacités* exigées pour mener les deux opérations – montée en généralité et rapprochement sensé – simultanément. Pour ce faire, elles doivent être capables de reconnaître la nature de la situation, recourir au mode de qualification approprié au monde dont relève la situation et, dès lors, faire des rapprochements sensés. Un *rapprochement sensé* « suppose une relation pouvant faire l'objet d'une explicitation, à quelque chose de plus général, commun aux objets rapprochés » (*Ibid.*, p. 183).

La congruence du *sens moral et du sens du naturel* inscrit les jugements des acteurs dans une dynamique de *réflexivité* leur permettant de justifier les rapprochements qu'ils font, de distinguer les rapprochements justifiables et les rapprochements injustifiés *(Ibid.*, p. 184). Le sens du *naturel* est la ressource dont disposent les personnes pour s'ajuster à la situation et pour coordonner leurs actions dans un monde commun. Il témoigne de la *capacité* des acteurs à agir dans des mondes différents en adoptant l'ordre de grandeur, le mode de qualification qui convient à chaque fois. « C'est parce que les personnes existent dans tous les mondes qu'il faut les identifier dans le monde qui convient. » Comme, par exemple, dans un colloque scientifique où un chercheur fait une conférence devant un public comprenant son père, et où le père fait une intervention en montrant qu'il identifie son interlocuteur comme conférencier et non comme fils *(Ibid.*, p. 184).

De fait, se conduire *naturellement* implique la possession de certaines *facultés* indispensables pour que les personnes puissent s'engager dans un monde commun sans s'y perdre. Parmi ces facultés, nous retiendrons les suivantes :

- se détacher de l'environnement immédiat, c'est-à-dire se soustraire à la confusion de ce qui est en présence pour relier les êtres disponibles à un ordre d'importance ;
- entrer dans une situation identifiable dans un monde et adopter une disposition conforme à la nature de la situation ;
- se mettre à la disposition de la situation, c'est-à-dire adapter son regard pour ne plus relever la présence des êtres qui n'importent pas (des êtres contingents) et pour concentrer toute son attention sur les êtres qui importent ;
- adopter la disposition voulue par la situation, c'est-à-dire devenir un être du monde dont la situation relève (quand on est dans le bureau de vote, devenir un citoyen) ;
- faire tout son possible pour ne pas se laisser distraire par des êtres relevant d'autres mondes (les personnes sont toujours distrayantes parce qu'elles sont toujours dans tous les mondes, elles sont protéiformes) ;
- laisser dans l'ombre les êtres sans importance qui doivent être désactivés ou être là sans se faire remarquer (dans l'épreuve, on pourra aller jusqu'à les écarter et empêcher qu'ils soient visibles).

Ces facultés, qui sont autant de ressources, se révèlent dans le cours de l'action, lorsque les personnes se trouvent amenées à faire des rapprochements censés établir des équivalences généralisables, asseoir la preuve, bref se justifier et agir avec naturel.

« Savoir agir avec naturel, c'est être capable de se donner à la situation. Et pour être en mesure de faire face à l'impératif de justification, il faut ne pas se soustraire à une situation qui, à la façon d'une tâche ou d'un devoir, réclame d'être accomplie et portée à son terme. Comme dans le cas de l'aptitude à reconnaître ce qui est fondé, nous considérerons donc que toutes les personnes doivent posséder l'équipement nécessaire pour s'adapter à des situations dans chacun des mondes. Les principes de justice et les mondes dans lesquels ils sont réalisés n'étant pas attachés à des personnes ou à des groupes mais saisis dans des situations, chacun rencontre, au cours de sa vie quotidienne, des situations relevant des différentes justices et doit être capable, pour se conduire avec naturel, de les reconnaître et de s'y ajuster. Les personnes chez qui

> cette capacité est absente ou perturbée sont considérées comme psychologiquement anormales. »
>
> Ibid., p. 182.

Sens du naturel : expérience et apprentissage collectif

Nous venons de voir que les personnes sont dotées de facultés ou compétences qui leur permettent de se conduire naturellement, d'agir dans un monde commun en activant les principes de justice qui conviennent à la situation. Demeure toutefois la question de savoir comment s'élaborent ces facultés. S'agit-il de facultés acquises au cours de l'existence ou de dispositions innées ? Quels sont les éléments constitutifs du sens du naturel ?

Ces questions sont de première importance pour l'édification de toute théorie sociologique. Boltanski et Thévenot fournissent quelques éléments de réponse en affichant la volonté de se démarquer de ce qu'ils appellent les « théories réductionnistes ». Deux théories, se situant aux antipodes, sont particulièrement visées : le *culturalisme* et *l'ethnométhodologie.* À la première, on reproche d'ignorer l'existence de ces facultés individuelles puisque les personnes se voient dotées d'un programme identique qui les fait agir de concert sans concertation. La *culture* serait le système de valeurs ou de normes qui détermine les comportements, choix et actions de ses membres. À l'inverse, les auteurs reprochent à l'ethnométhodologie de réduire les relations entre les personnes à de simples interactions *contingentes*, immédiates, sans enjeux extra-situationnels. Selon eux :

> « L'accord ne peut résulter simplement d'une sorte de négociation permanente entre des êtres qui ne posséderaient pas la faculté de se porter au-delà d'eux-mêmes, incapables d'établir des équivalences généralisables, comme dans les sociétés de babouins où l'ordre des grandeurs doit être sans cesse réparé, ce qui fait dire à B. Latour que les sociétés de singes réalisent la conception que l'ethnométhodologie se fait des sociétés humaines. »
>
> *Ibid.*, p. 183.

Pour éviter les écueils des théories réductionnistes, la démarche adoptée tient compte d'une caractéristique essentielle des personnes humaines qui est *la faculté d'être raisonnable, d'avoir du jugement.* Cette faculté, présente chez chacun d'entre nous, répond aux exigences minimales de formation de l'accord. Mais cette faculté ne se réduit pas à une extériorisation d'états mentaux et, par conséquent, ne dépend pas seulement de la subjectivité de l'acteur. Les personnes sont « guidées par des principes de cohérence, présents non seulement en elles-mêmes sous la forme de schèmes mentaux, mais aussi dans la disposition des êtres à portée, des objets, personnes, dispositifs pré-agencés... » *(Ibid.*, p. 182).

Elles sont donc dotées de *compétences communes* dont elles se servent pour coordonner leurs actions. Il s'agit d'une construction *hypothétique* qui rend possible l'identification du bien *commun* par les personnes. Ces compétences ne sont pas innées, elles sont acquises au fil des épreuves et apprentissages collectifs.

À travers la conception de l'épreuve, l'apprentissage d'un monde commun se *réalise de* proche en proche. De ce fait, les personnes acquièrent par *expérience* la capacité requise d'agir en commun. Ainsi donc, le sens du naturel est le fruit d'un *apprentissage* collectif, d'une *expérience* qui s'acquiert au travers des épreuves déployées dans des mondes différents et au cours desquelles ceux qui sont confrontés à un impératif de justification *apprennent* à identifier le principe d'équivalence adapté à la situation, à s'engager dans celle-ci sans s'y perdre. Boltanski et Thévenot donnent un exemple tiré du monde marchand :

> « C'est en allant au garage ou au supermarché, et non à la bibliothèque pour lire Adam Smith dans le texte, qu'il [l'acheteur] acquerra la capacité à s'engager dans des situations fondées sur un principe de justification de nature marchande. »
>
> *Ibid., p.* 185.

Bien évidemment, de nombreuses questions restent en suspens. En effet, les auteurs ne définissent pas les contours de cette expérience, ils n'explicitent pas les caractéristiques de l'apprentissage, son contenu, sa forme... Ils ne nous disent pas non plus si l'identification des principes de justice, des grammaires de chaque cité, et l'acceptation des contraintes de commune humanité ou de dignité sont rendues possibles grâce à l'apprentissage. Mais cette critique s'estompe en partie dès qu'on prend en compte la position minimaliste des auteurs qui ne cherchent pas à élaborer une théorie générale des compétences, mais se contentent d'une « construction hypothétique adaptée aux exigences minimales de l'accord dans une cité » *(Ibid.*, p. 182).

Indicateurs des mondes différents

Chaque monde a donc une cité de référence. Ainsi aux six cités mises en évidence par le modèle des EG correspondent six mondes communs. Il convient d'abord de noter que « les sociétés complexes que nous étudions ne se laissent enfermer dans aucun des mondes que nous avons identifiés » *(Ibid.*, p. 243).

Avant la description, il importe d'établir les indicateurs communs qui permettent d'identifier un monde en tant que construction idéal-typique. Il va sans dire que chaque monde n'existe qu'hypothétiquement puisque dans la réalité, les situations sociales impliquent la rencontre de plusieurs mondes. « La difficulté consiste à identifier les mondes en présence pour rendre possible la gestion des coordinations nécessaires. L'hypothèse est ici que l'identification des mondes est une phase nécessaire pour construire des accords, trouver des solutions, résoudre les inévitables conflits entre « mondes ». Cette identification est alors facilitée par le recours aux critères ou notions clés servant à la construction des mondes » (Amblard et *al.*, 1996, p. 83). Pour avoir une existence propre, chaque monde doit contenir un « agencement qui se tient » d'un ensemble de caractéristiques qui sont constitutives de son environnement et qui représentent autant d'éléments permettant de l'identifier comme tel. Selon les auteurs, l'ordre naturel du monde peut être décrit à l'aide de quatre catégories définissant des :

- sujets
- objets
- qualificatifs
- relations.

Ces catégories permettent de constituer la grille d'analyse des mondes communs suivante :

1. Le principe supérieur commun. C'est la condition *sine qua non* d'existence d'un monde. S'il représente un principe de coordination dans la cité, il constitue une *convention,* un répertoire homogène de formes d'équivalence à laquelle les personnes se réfèrent pour sceller un accord. C'est que la convention stabilise et généralise une forme de rapprochement. « Elle assure une *qualification* des êtres, condition pour prendre la mesure des objets comme des sujets et de déterminer la façon dont ils importent, objectivement, et valent au-delà des contingences » (EG, p. 177). C'est donc en référence à ce principe que les personnes peuvent cohabiter dans un *monde commun,* être en mesure d'établir les équivalences, faire les rapprochements nécessaires pour construire des accords adaptés au monde en question. Lorsque des personnes font référence à un principe qui n'est *plus commun,* elles ne sont plus forcément dans le même monde. Ce qui importe aux yeux de certains, importe peu aux yeux d'autres.

2. L'état de grandeur. Il s'agit de la définition des *états* de grandeur en référence principalement à *l'état de grand.* C'est que l'état de petit est souvent défini par défaut ou négativement : est petit celui qui ne possède pas les qualités de grand aux yeux des personnes d'un même monde. Mais le fait que le petit ne possède pas les caractéristiques de l'état de grand ou qu'il ne dispose pas de la capacité d'y accéder ne signifie pas qu'il en soit exclu. Comme on l'a déjà vu, l'état de grandeur n'est pas rattaché aux personnes et ne peut, par conséquent, être déterminé par la position sociale ou par une quelconque appartenance (culturelle ou ethnique). Quiconque peut donc accéder à l'état de grand. La grandeur est

« la façon dont on exprime les autres, dont on les incarne, dont on les comprend ou encore dont on les représente (autant de modalités qui dépendent du monde considéré) » *(Ibid.*, 167). Il est vrai que l'état de grand procure des avantages et dispense plus de bien-être à celui qui y accède ; mais il est vrai aussi que le petit en tire toujours bénéfice, car l'état de grand rejaillit immanquablement sur l'état des petits.

> « Les grands êtres sont les grands du *principe supérieur commun.* Ils rendent disponibles, par leur présence, l'aune à laquelle se mesure l'importance. Par leur généralité, ils servent de repère et contribuent à la coordination des actions des autres. »
>
> *Ibid.*, p. 178.

3. La dignité des personnes. Le troisième axiome du modèle de *cité,* la *commune dignité* (a3), suppose, pour toutes les personnes, une capacité identique d'accès à tous les états. Dans son extension à un monde, la dignité s'inscrit dans une nature humaine. « Le fondement en nature de cette commune *dignité* fait parler à son propos d'une "vraie nature", "innocente" *(Ibid.*, p. 178). Cette nature se révèle, chez les êtres humains, à travers l'expression d'une faculté corporelle (émotion, mémoire, habituation, désir) et sa transformation en une capacité permettant la formation de l'accord.

4. Les répertoires des sujets-objets. Les répertoires désignent des *sujets,* des *objets* et des *dispositifs,* c'est-à-dire des humains (règlements, diplômes ou codes). Chaque monde a ses propres répertoires dont on peut dresser l'inventaire. Selon les mondes, les répertoires des *sujets*, des *objets* et des *dispositifs* sont inégalement développés et différentiellement qualifiés en fonction de leur « poids ». Tout dépend de leur état de grandeur, *petit* ou *grand.* Dans le monde industriel, on trouve l'ingénieur, le technicien, l'expert, les appareils, machines et outils ; dans le monde marchand, il est question de vendeur, d'acheteur, d'affaire, de prix :

« Lorsque les *objets*, ou leur combinaison dans des *dispositifs* plus compliqués, sont agencés avec des *sujets*, dans des situations qui se tiennent, on peut dire qu'ils contribuent à objectiver la grandeur des personnes. »

lbid., p. 179.

5. *La formule d'investissement:* elle constitue une *économie de la grandeur* qui est une condition essentielle d'équilibre de la cité. Puisque l'état de grandeur n'est pas déterminé à l'avance, les êtres doivent, pour y accéder, faire des *sacrifices*, payer le prix. La grandeur procure à celui qui y accède satisfaction et bien-être à condition que les petits en tirent également profit. Exemples :

- accepter de perdre son intimité pour accéder au renom ;
- se former longuement pour accéder à la science qui légitime dans le monde industriel ;
- transiger avec sa morale si nécessaire pour saisir opportunément les « bonnes affaires » du monde marchand (Amblard *et al.*, 1996, p. 86).

6. Le rapport de grandeur: il désigne la nature de la relation entre grands et petits. Il spécifie la relation d'ordre entre les *états de grandeur* en précisant la façon dont l'état de grand, parce qu'il contribue au *bien commun*, comprend l'état de petit *(Ibid.*, p. 180). Le rapport de grandeur est légitime lorsqu'il est *justifié* et soutenu par les répertoires du monde en question. Dans le monde domestique, le père (grand) doit protection et éducation au fils (petit), et celui-ci doit respect et obéissance, ce qui est à son honneur (lui petit). En effet, c'est parce qu'il respecte la grandeur du grand, qu'il peut accéder à la grandeur dans son état.

7. Les relations naturelles entre les êtres: elles doivent s'accorder aux grandeurs des *sujets* et *objets* qu'elles unissent selon les rapports d'équivalence et d'ordre qui fondent la cité.

8. La figure harmonieuse de l'ordre naturel: il reflète l'existence des *relations naturelles* entre les êtres, qui impliquent une distribution des états de grandeur conforme à la formule d'investissement. Elle est l'expression de la *réalité* des choses, celle qui va de soi. La figure harmonieuse type du monde domestique est celle de la famille unie autour du père.

9. L'épreuve modèle : il s'agit d'une situation qui se tient, dont la particularité est d'engager un dispositif et des relations sujets-objets qui, par leur cohérence et leur consistance, tendent à la pureté. Tel est l'épreuve sportive où tout se déroule dans les règles avec les équipements nécessaires.

10. Le mode d'expression du jugement: c'est la manière dont s'expriment les personnes pour conclure l'épreuve dans un monde. Ce mode type d'expression change selon les mondes : le *prix* dans le monde marchand, le *scrutin* dans le monde civique.

11. La forme de l'évidence: chaque monde a une modalité de connaissance qui lui est propre. Elle est symbolisée par la figure harmonieuse, selon le monde considéré, elle repose sur *l'intuition* (monde inspiré), *l'exemplarité* (monde domestique), le *succès* (monde de l'opinion),

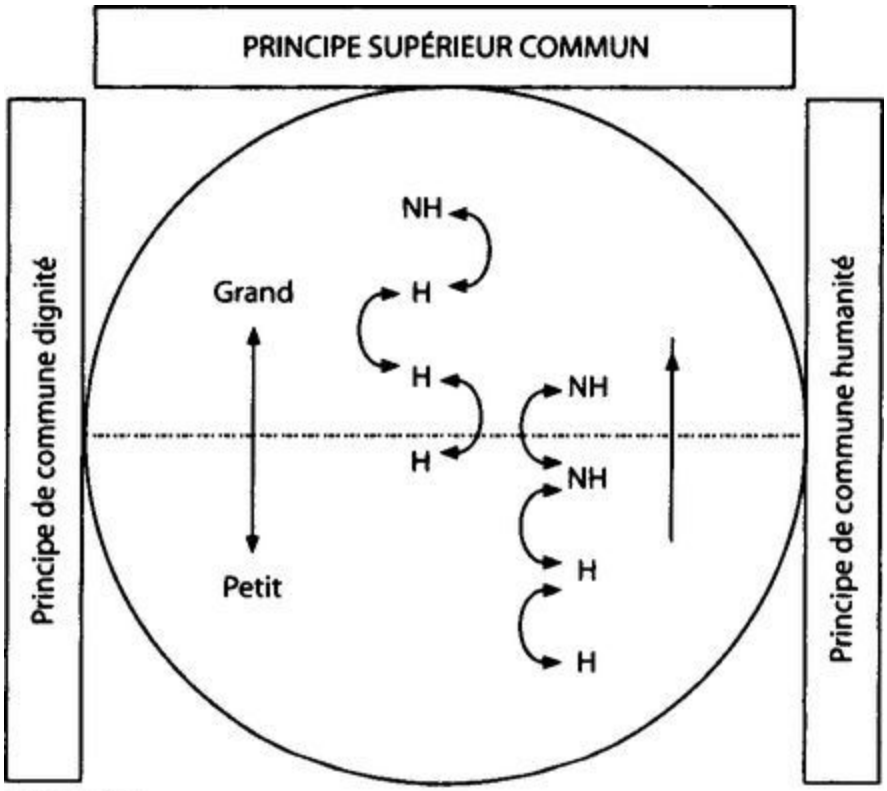
Les auteurs se sont servis de ces différents « indicateurs » pour identifier les mondes communs qui prolongent les modèles de cité en tant qu'ils constituent la *mise en œuvre* des principes de justice et les ordres de grandeur dans chaque cité.

Manuels de savoir-vivre et monde commun : grammaire de l'action en situation

Nous avons vu comment les auteurs proposent de spécifier les différentes formes du bien commun relatif aux modèles de cité à partir de textes canoniques de la tradition politique. Dans le prolongement de cette perspective, il s'agit ici de procéder de la même façon pour spécifier les mondes communs. Comme ils le préconisent, l'attention se déplace « de

l'ordre entre des personnes dûment qualifiées et ordonnées selon des principes, vers la situation circonstancielle et le moment d'engagement incertain des gens et des choses » *(Ibid.*, p. 86). D'où l'intérêt de recourir à des « manuels pratiques » dont la particularité est de proposer de «justes façons d'agir » et de décrire les « instruments appropriés à ces actions ».

Avant de procéder à l'énumération de ces manuels, il convient de rappeler deux aspects importants, foncièrement liés, qui éclairent davantage la démarche adoptée par les auteurs. D'abord, parce que les manuels en question se situent dans le sillage de ce que la tradition rhétorique nomme « précis de *prudence* ». Cette idée de *prudence* est sollicitée pour pouvoir appréhender le hiatus entre les principes de justice et leur mise à l'épreuve dans des situations réelles. Ayant une longue histoire derrière elle, d'abord chez les Grecs, avec la célèbre notion de *phronésis* forgée par Aristote, ensuite chez les Romains, avec la notion de *prudentia* adoptée par Cicéron, la *prudence* est devenue une catégorie fondamentale en philosophie morale et politique, en droit... Elle fut souvent pensée en rapport à l'action et à la nécessité d'ajuster celle-ci aux circonstances, aux situations concrètes ; en cela elle est assez proche de l'équité. Boltanski et Thévenot s'en servent – et c'est le second aspect que nous voulons rappeler – justement pour traiter du rapport général/particulier, ce qui représente l'une des principales préoccupations de leur modèle théorique.



Légende :

H = Humain => Sujet
NH = Non-Humain => Objet
} Des Êtres

= Épreuve

= Rapport de grandeur : états de grandeur (état de grand/état de petit)

= Formule d'investissement (prix à payer pour accéder à l'état de grand)

- *Principe supérieur commun* : Une instance (légitime) à laquelle se réfèrent les personnes pour fonder leurs accords, établir les équivalences. C'est la référence à ce principe qui signifie que des personnes appartiennent à un même monde : un monde commun, un même système d'équivalence.
- *Principe de commune humanité* : Principe régissant l'ensemble des formes légitimes de justification. Axiome 1 : pose une forme d'équivalence fondamentale entre les membres de la cité qui appartiennent tous au même titre à l'humanité (*Ibid.*, 96).
- *Principe de commune dignité* : (a.3) Les personnes membres de la cité disposent tous d'une puissance identique d'accès à tous les états (un état n'est jamais attribué de manière permanente aux personnes) (*Ibid.*, 98).

L'attribution d'un état peut faire l'objet de désaccord (*Ibid.*, 98) :
– soit concernant l'attribution d'un état à une personne => *Litige* ;
– soit, plus profondément, portant sur la définition des états => *Différend*.

Figure 8

. Modèle de cité/monde commun

> « Traiter dans un même cadre le rapport général/particulier, et la question de l'équité, est très exactement la fin que nous avons cherché à élaborer, un cadre adéquat pour rendre compte de la confrontation entre plusieurs principes d'accord que le jugement équitable cherche à apaiser par des accommodements et par le recours aux circonstances atténuantes. »
>
> *Ibid.*, p. 188.

La notion de *phronésis* ou « sagesse pratique » se révèle dès lors essentielle pour la détermination de *l'action qui vient* ou pour *ajuster* les jugements aux circonstances de leur réalisation. Un jugement *prudent* ou une action *prudente* est celui ou celle qui répond aux exigences de l'impératif de justification. Des deux aspects que nous venons de rappeler découle l'idée de recourir à des ouvrages « destinés à aider les personnes à se conduire normalement et à prendre, dans des situations précises, un maintien acceptable » *(Ibid.,* p. 186). Ces ouvrages sont donc des guides destinés à l'action. Ils ont vocation à servir d'outils pédagogiques qui, décrivant des situations typiques, constituent des ressources importantes pour que des personnes inexpérimentées puissent agir convenablement. Ils proposent des solutions à des situations où il y a confrontation ou tension entre principes généraux et cas singuliers.

Comme pour le choix des œuvres classiques de philosophie politique, les auteurs posent une double exigence dans le choix des manuels contemporains. D'abord, chacun des manuels doit correspondre à l'une des six cités du modèle et la déployer de « la façon la plus exemplaire et la plus pure possible ». Ensuite, les six manuels doivent avoir le même espace d'application. L'hypothèse des auteurs est de pouvoir trouver, pour une même institution, des guides correspondant à chacune des cités qui ont été identifiées. Selon eux, l'entreprise représente aujourd'hui cet espace commun dans lequel se trouvent en présence des ressources hétérogènes et des principes de justice de différents ordres :

« Nous avons donc choisi des manuels qui, tout en se donnant le même théâtre d'opération, l'entreprise, et en s'adressant aux mêmes personnes, vivaient des engagements de natures différentes et enseignaient des prudences relevant de différents principes de justice. »

Ibid., p. 190.

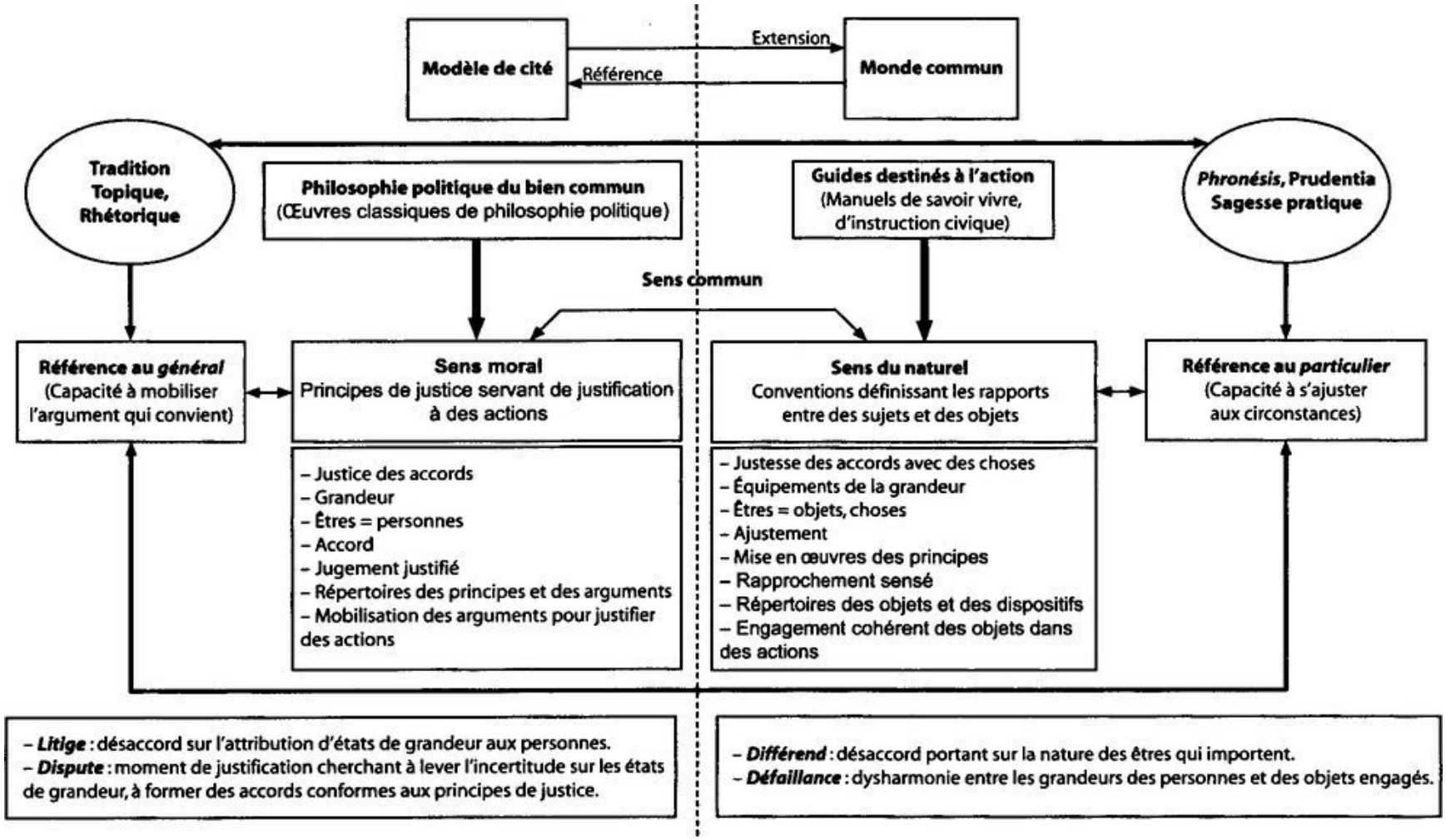
Ainsi donc les manuels de prudence dont il est question sont destinés à des cadres d'entreprise : chacun d'eux propose des conseils pratiques de *prudence*, des instructions relevant des différents *mondes.* Chaque ouvrage a été choisi « parce qu'il privilégiait l'un de ces mondes et prescrivait comment agencer les situations les plus naturelles et les moins chargées de tensions sous-jacentes ». Chacun se doit d'apporter une réponse à l'une des questions suivantes :- Comment favoriser la *créativité* des gens ?

- Comment instaurer des relations *domestiques* convenables ?
- Comment assurer la *renommée* d'une entreprise, d'une personne, d'un produit et faire valoir l'opinion dans des activités de relations publiques ?
- Comment construire, dans l'entreprise, des situations où les différentes personnes soient les unes aux autres dans un rapport *civique* (élire et désigner les délégués) ?
- Comment aménager une situation définie uniquement par référence au *marché* qu'il faut conquérir (l'efficacité commerciale) ?
- Comment établir des situations construites toutes entières par référence à *l'utilité* du travail (la productivité) ?

Ouvrages contemporains faisant office de guide pour l'action à l'intérieur de l'entreprise

Monde	**Manuel de prudence**
Inspiré	B. Demory, *De la créativité en pratique*, 1974
Domestique	P. Camusat, *Savoir-vivre et promotion,* 1970

De l'opinion	C. Schneider, *Principes et techniques des relations publiques,* 1970
Civique	CFDT, *Pour élire ou désigner les délégués,* 1983 ; et *La Section syndicale,* 1981/1983
Marchand	M.H. McCormack, *Tout ce que vous n'apprendrez jamais à Harvard, 1984*
Industriel	M. Pierrot, *Productivité et conditions de travail, un guide diagnostic pour entrer dans l'action,* 1980


Modèle de cité
Extension
Référence
Monde commun
Tradition
Topique,
Rhétorique
Philosophie politique du bien commun
(Œuvres classiques de philosophie politique)
Guides destinés à l'action
(Manuels de savoir vivre,
d'instruction civique)
Phronésis, Prudentia
Sagesse pratique
Sens commun
Référence au général
(Capacité à mobiliser
l'argument qui convient)
Sens moral
Principes de justice servant de justification
à des actions
Sens du naturel
Conventions définissant les rapports
entre des sujets et des objets
Référence au particulier
(Capacité à s'ajuster
aux circonstances)
– Justice des accords
– Grandeur
– Êtres = personnes
– Accord
– Jugement justifié
– Répertoires des principes et des arguments
– Mobilisation des arguments pour justifier
des actions
– Justesse des accords avec des choses
– Équipements de la grandeur
– Êtres = objets, choses
– Ajustement
– Mise en œuvres des principes
– Rapprochement sensé
– Répertoires des objets et des dispositifs
– Engagement cohérent des objets dans
des actions
– Litige : désaccord sur l'attribution d'états de grandeur aux personnes.
– Dispute : moment de justification cherchant à lever l'incertitude sur les états de grandeur, à former des accords conformes aux principes de justice.
– Différend : désaccord portant sur la nature des êtres qui importent.
– Défaillance : dysharmonie entre les grandeurs des personnes et des objets engagés.

Le conflit des mondes : modèle de la critique

La pluralité des mondes comme condition de possibilité de la critique

On a souvent reproché, peut-être à tort, au modèle des EG d'avoir évacué le problème du conflit en privilégiant la question de l'accord. Mais peut-on vraiment traiter du pluralisme sans aborder, d'une façon ou d'une autre, des conflits induits par l'incompatibilité entre des ordres de grandeur ou par la mise à l'épreuve de principes différents ?

En fait, comme on l'a vu plus haut, le problème que le modèle cherche à résoudre est celui de la coordination des actions, en référence à plusieurs échelles de grandeur. Dès lors, il ne peut pas s'agir uniquement d'une question d'accord puisqu'il existe toujours des tensions entre les diverses façons de faire l'accord. De surcroît, un accord légitime peut à tout moment être remis en question au nom d'un autre accord non moins légitime. Les auteurs affirment clairement s'attacher « à traiter l'accord et la critique comme des moments étroitement liés d'un même cours d'action » (EG, p. 39). L'hypothèse d'une pluralité de mondes devient, par voie de conséquence, la condition nécessaire pour surmonter le conflit entre les différents mondes :

> « Bien que le jeu soit étroitement limité par le dispositif de la situation, un modèle à plusieurs mondes donne aux acteurs la possibilité de se soustraire à une épreuve et, en prenant appui sur un principe extérieur, d'en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent. Il inclut par là la possibilité de la critique dont les constructions déterministes ne parviennent pas à rendre compte. »
>
> *Ibid.*, p. 267.

L'architecture d'ensemble du modèle des EG (cités + mondes) serait hasardeuse si les auteurs avaient envisagé des mondes cloisonnés, opaques aux rapports d'un monde à l'autre, voire à leurs confrontations. Au contraire, la *tension critique* est posée par eux au fondement de tout l'édifice. La rencontre de plusieurs mondes, écrit Thévenot, « porte donc

en elle la possibilité d'une crise, puisque la forme même du probable y est douteuse et que plusieurs épreuves de réalité de natures différentes peuvent être engagées » (Thévenot, 1989, p. 177).

Nous verrons, dans le chapitre suivant, comment l'apaisement de la critique et de la tension entre les différents mondes se réalise à travers le recours à de nombreuses figures du *compromis,* mais aussi par d'autres sorties de la crise comme l'*arrangement* et la *relativisation.* Ces trois formes d'accent sont la réponse à la critique et aux conflits entre mondes. Ici nous ne traitons que des *ressorts de la critique*, c'est-à-dire des opérations de dénonciation, sans nous préoccuper des réponses qui peuvent leur être apportées. D'une part, la critique doit être *légitime*, obéissant à un impératif de justification. Or, on sait que toute justification nécessite des conventions d'équivalence auxquelles se réfèrent les personnes pour dénoncer un accord jugé injuste. Autrement dit, pour déployer leurs critiques, celles-ci doivent, d'une part, disposer des *ressources argumentatives* leur conférant la possibilité de dénoncer une situation ou d'exiger de clarifier les termes d'un accord et, d'autre part, de pouvoir asseoir leurs justifications sur des *dispositifs d'objets* forcément insérés dans un monde spécifique. En second lieu, les êtres humains, contrairement aux objets, sont dotés de la capacité de se détacher de la situation, ne sont pas confinés à un monde et, par conséquent, peuvent passer d'un monde à l'autre. L'exigence d'une pluralité « suppose donc de doter les personnes d'une *compétence* qui leur permette à la fois de s'engager dans chaque monde de manière à s'y conduire naturellement en y affrontant, sans esquive, les épreuves de réalité, et de s'en dégager par une action critique de façon à accéder à d'autres mondes » *(Ibid.*, p. 176). En bref, *les personnes peuvent se réaliser dans plusieurs mondes :*

> « C'est bien la même personne qui peut successivement, parfois à peu de distance, s'engager dans une transaction marchande en se détachant des objets et des personnes avec lesquelles elle fait affaire, puis renouer des liens de confiance domestique et faire valoir le poids d'une coutume ou d'un attachement local, avant de se livrer à des calculs prévisionnels reposant sur une panoplie d'outils techniques ajustés à une projection sur l'avenir. Cette capacité de jeu, et l'indétermination irréductible qui en résulte, empêche de clore chacun des mondes et d'en faire un système de déterminations. »
>
> *Ibid.*, p. 175.

Non seulement les mondes ne sont pas des systèmes clos, mais en plus ils sont *indéterminés* puisque marqués par le règne de *l'incertitude* sur la qualité des objets qui les peuplent. Seule *l'épreuve de réalité* permet de déterminer la qualité d'un objet et la pertinence de son appartenance à un monde. L'épreuve *de réalité* est le moment au cours duquel s'opèrent l'attribution des grandeurs aux êtres engagés dans la situation et l'occasion de juger la validité des *instruments* ou *appareils de grandeurs* qui sont censés soutenir la réalisation de l'épreuve.

L'épreuve de réalité permet de lever *l'incertitude* sur les qualités et grandeurs des êtres. Cependant, nous avons vu que les grandeurs ne sont pas des attributs immanents, qu'ils ne sont pas des propriétés attachées en permanence aux personnes : *c'est à l'épreuve des choses que les capacités des personnes se révèlent.* Pour résoudre le problème de l'incertitude, les auteurs proposent une réélaboration de la notion *d'objectivité.* Celle-ci « est ce qui fait preuve, ce qui sert d'appui à une action justifiable » *(Ibid.*, p. 160). Elle est synonyme de raisonnable et caractéristique d'une *nature*, c'est-à-dire *ce qui est admis* de tous. L'objectivité est directement liée à l'objet, d'où l'hypothèse selon laquelle les objets sont attachés à une, et à une seule nature.

À la différence des choses inqualifiables (appelées « machins ») qui ne peuvent servir d'appui, les *objets* sont ce qui importe pour l'action. Ainsi, le rôle de la *nature,* des *objets* impliqués dans l'action, apparaît comme le moyen permettant de lever l'incertitude sur les qualités et qualifications des personnes. Deux sortes d'incertitudes doivent, par conséquent, être distinguées :

> « Dès lors que les grandeurs ne sont pas attachées aux personnes, il plane sur leur évaluation une incertitude *naturelle,* par opposition à une incertitude *critique.* Pour lever cette incertitude sur l'état de personnes aptes à changer de grandeur, il est nécessaire d'engager des êtres qui n'ont pas cette propriété, des objets qui peuvent faire la preuve de la grandeur des personnes. Nous désignerons par épreuve de grandeur ou *épreuve de réalité* une action qui peut être tenue pour probante parce qu'elle engage des objets d'une même nature. »

Ibid., p. 163.

Les tensions entre plusieurs mondes et les opérations critiques de dévoilement

La tension entre plusieurs mondes est ce qui caractérise les *situations critiques.* « Le rapport d'un monde à l'autre est donc un rapport *critique* d'inversion, puisque ce qui importe dans l'un est réduit à néant dans l'autre et le général dans un monde devient un particulier dans un monde différent » *(Ibid.*, p. 176).

D'après le cadre d'analyse du modèle des EG, les personnes sont dotées des compétences leur permettant d'évaluer la pertinence de la présence des êtres dans chaque monde. A *contrario,* elles peuvent sans difficulté identifier des êtres « ne relevant pas du monde dans lequel l'épreuve doit être agencée pour être valable ». Cette opération *critique* est ce que les auteurs appellent *dévoilement.* « La mise en cause de la validité de l'épreuve s'appuie toujours sur le dévoilement d'une discordance entre l'état dans lequel se trouvent les personnes engagées dans l'épreuve et la nature des objets qu'elles doivent mettre en valeur. »

EG, p. 270.

L'opération critique de *dévoilement* implique des disputes qui, à la différence des *litiges,* refusant l'issue de l'épreuve, visent son annulation : il s'agit d'un *différend.* Elle étend donc l'objet du désaccord, ce qui fait qu'elle est « extrêmement radicale, déstabilisatrice, puisqu'elle conduit à changer d'épreuve de réalité » (Thévenot, 1989, p. 176).

Pour accomplir cette opération de dévoilement, les personnes engagées dans la dispute cherchent à extraire des circonstances qui entourent l'épreuve des êtres ne relevant pas de la *nature* présente (EG, p. 268). Plusieurs cas de figure peuvent être mis en évidence, mais nous nous limiterons ici à un examen minimal de ces cas. Ces différents cas peuvent être rangés en deux catégories *(Ibid.*, p. 269) :

- les cas où la référence à d'autres mondes ne vise pas à contester la pertinence de l'épreuve ni le principe sur lequel elle repose, mais, au contraire, à en renforcer la validité en épurant les conditions de sa réalisation qui sont seules mises en cause.
- les cas où la présence d'êtres d'une autre nature est mise à profit pour contester le principe même de l'épreuve, et pour tenter de retourner la situation en substituant à l'épreuve en cours une épreuve pertinente dans un autre monde.

Dans ces différents cas de figure où les opérations de dévoilement occupent un rôle essentiel, l'impossibilité d'arriver à un accord sur la façon d'agencer une épreuve *valide* débouche sur la confrontation entre deux mondes, ce qui nécessite de *clarifier* l'épreuve dans l'un ou l'autre de ces deux mondes (Ibid., p. 275). Il s'agit d'un *différend* dans lequel plusieurs principes de justice incompatibles sont en concurrence. Dans le *différend,* à la différence du *litige* qui est un désaccord *interne* à une nature relevant une incohérence dans là distribution des grandeurs, le désaccord porte non seulement sur la grandeur des êtres engagés dans l'épreuve, mais sur la vraie nature de la situation, sur la *réalité* et sur le bien commun auxquels les partenaires font référence. Sa visée n'est pas de refaire l'épreuve, mais de la *défaire* pour instaurer à sa place une autre épreuve valide dans un monde différent (*Ibid.*, p. 276). Mais le *différend* peut être évité dès lors que les parties cherchent à *agencer* des situations qui *se tiennent,* en établissant un dispositif d'objets naturels permettant de stabiliser les personnes en les liant au monde déployé dans la situation *(Ibid.,* p. 281). Elles écartent ainsi les êtres susceptibles de venir semer le trouble dans la situation. Cela nécessite une grande *prudence* de la part des personnes engagées dans l'épreuve. Elles en sont *capables* parce qu'elles disposent de la faculté de se détacher de la situation et de la dénoncer en prenant appui sur un principe extérieur :

> « Pour contester la validité de l'épreuve et en dénoncer l'injustice, les personnes doivent aussi être capables de se soustraire à l'empire de la situation pour connaître au moyen d'un jugement critique, c'est-à-dire en ouvrant les yeux sur d'autres mondes et sur les êtres qui assurent leur présence. »

Ibid., p. 287.

Cas de figure	Forme de la mise en cause	Dévoilement	Figure de l'accusation	Visée de la critique
Dénoncer les conditions de réalisation de l'épreuve	Les objets nécessaires à sa réalisation font défauts	Simulacre d'épreuve : dévoiler les fausses apparences	Invalidation par défaut d'objets	Renforcement de la validité de l'épreuve en épur-ant les conditions de sa réalisation
Dénoncer la validité de l'épreuve	On tient compte d'objets relevant d'une autre nature	Mettre en valeur la vraie grandeur : 1. *Transport de grandeur* : surévaluation des grandeurs des personnes	*Privilège :* grandeur injustement surévaluée	Retourner la situation en substituant à l'épreuve en cours une épreuve pertinente dans un autre monde
		2. *Transport de misère* : la misère d'une personne dans un autre monde la suit dans les épreuves et l'affecte	*Handicap* : la personne n'a pas affronté l'épreuve dans des conditions de justice satisfaisantes	

Ainsi, intervient un autre aspect qui vient compléter le modèle de compétence : ce que les auteurs appellent le *libre arbitre* qui s'exprime à travers la capacité des personnes à *ouvrir et à fermer les yeux.* Cette capacité est la condition *sine qua non* de la prise en compte d'un monde pluriel :

> « Une justice à plusieurs mondes suppose donc le libre arbitre de personnes capables, tour à tour, de *fermer les yeux* (pour être à ce qu'elles font dans les situations où elles sont plongées, résister à la distraction, et s'engager dans les épreuves que ces situations leur ménagent), et d'*ouvrir les yeux* (pour contester la validité de l'épreuve

> et, en se soustrayant à l'empire de la situation, distinguer les être relevant d'autres mondes). »
>
> *Ibid.*, p. 286.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur cette *capacité critique* des personnes ; c'est assurément le point nodal du cadre d'analyse établi par le modèle des EG. Boltanski et Thévenot consacrent tout le chapitre 8 à l'exploration des différentes *figures de la critique* en établissant une combinatoire basée sur les types de tensions, qui peuvent s'instaurer entre les six mondes. Nous retrouverons certaines de ces figures, au prochain chapitre, puisque nous allons traiter de l'élaboration de compromis entre les différents mondes. Le *compromis* est justement une forme primordiale d'accord dans la mesure où sa visée est de dépasser la tension critique entre les mondes. Il s'agit d'un dépassement de l'épreuve soit dans le *compromis*, soit dans l'*arrangement* ou la *relativisation*, ces deux dernières figures de l'accord permettent également de surmonter la confrontation entre les mondes. Car « la même approche conduit à porter attention non seulement aux critiques mais aussi aux dispositifs de compromis qui permettent de maintenir en présence des êtres dont la justification supposerait la remontée en généralité dans des mondes différents » *(Ibid.*, p. 33).C'est ce que nous allons examiner au cours du chapitre qui vient. Mais auparavant, nous allons consacrer la dernière section à l'exploration d'une septième cité qui serait en cours de formation suite aux transformations du nouvel esprit du capitalisme.

L'extension du laboratoire des cités : cité par projets et monde connexionniste

Nous avons pu voir que les cités sont des constructions historiques, certes conçues comme un idéal qui ne doit en aucun cas être confondu avec la réalité, mais dont on peut décrire la genèse et le développement à partir des *grammaires* du politique qui ont contribué à asseoir leurs légitimités en tant que système de contraintes auxquelles doit satisfaire l'établissement d'un ordre de grandeur légitime. En outre, le modèle des

cités n'a aucunement été conçu comme irrémédiable ; au contraire, il est présenté, dès sa conception, comme étant accessible à d'autres éventualités, de manière à laisser présager l'avènement d'autres cités. Autrement dit, le cadre d'analyse du modèle des EG, tel qu'il est initialement bâti, laisse penser que de nouvelles cités verront probablement le jour pour répondre à de nouvelles exigences de justification et de justice. En effet, bien que Boltanski et Thévenot émettent l'hypothèse que la constitution des cités a une portée générale à un moment donné du temps, il n'en reste pas moins vrai qu'elles requièrent un ancrage social et véhiculent une histoire spécifique. À l'évidence, elles ne valent pas pour toutes les sociétés, mais pour celles marquées par les philosophies politiques modernes (EG, p. 94). Les six cités identifiées ne sont pas en nombre limité, elles concernent plus particulièrement la société contemporaine.

C'est dans cette optique que des travaux ultérieurs sont venus annoncer l'éventualité d'autres cités. La première en date fut la tentative avancée par Claudette Lafaye et Laurent Thévenot qui, à partir d'expressions de désaccords et de conflits dans l'aménagement de la nature et l'invocation de justifications écologiques, ont émis l'hypothèse d'une nouvelle « cité verte » en cours de construction (Lafaye et Thévenot, 1993, p. 510). Quelques aspects de cette construction se sont averés en contradiction avec certains principes constitutifs de l'axiomatique du modèle des cités. Du reste, elle a suscité des critiques dont celles avancées par Bruno Latour pour qui il n'y aurait pas de cité écologique puisque les affaires qu'elle monte en épingle sont toutes solubles dans l'une des six cités (Latour, 1995, p. 12).

Cette première tentative mérite d'être reprise et retravaillée. Une seconde s'est révélée à travers l'éventualité d'une *septième cité* préconisée par Boltanski et Chiapello dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme.* Nous allons, par conséquent, tenter de brosser à grands traits les contours de cette nouvelle cité. Mais pour ce faire, il est nécessaire de revenir assez brièvement sur la problématique générale de l'ouvrage et plus

particulièrement sur quelques infléchissements introduits par rapport à l'architecture générale du modèle des cités.

Les métamorphoses de l'esprit du capitalisme

L'analyse que proposent Boltanski et Chiapello des transformations de *l'esprit du capitalisme* est à la fois audacieuse et inédite. L'ouvrage est en lui-même une « somme encyclopédique » qui peut impressionner par sa masse (843 pages) et par la portée de ses perspectives théoriques et empiriques. Il va sans dire que nous n'allons pas courir le risque d'une quelconque synthèse. Tout au plus allons-nous expliciter certains aspects qui nous conduiront à comprendre comment les auteurs sont parvenus à la construction d'une *septième cité,* au prix de quelques infléchissements par rapport au modèle initial des EG. L'objet de l'ouvrage consiste à analyser les « changements idéologiques qui ont accompagné les transformations récentes du capitalisme » (NEC, p. 35).

La perspective adoptée se préoccupe moins de l'étude des mutations qui ont affecté les structures sociales ou l'infrastructure économique, pour reprendre une expression marxiste, que de comprendre « la façon dont se modifient les idéologies associées aux activités économiques ». En cela, elle s'inscrit dans le droit fil de l'étude de Max Weber, L'*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Le choix du titre, Le *Nouvel Esprit du capitalisme,* en écho à « l'ancien », celui étudié justement par Weber, n'est certainement pas fortuit.

Axiomatique du changement du capitalisme

1	Le capitalisme a besoin d'un esprit pour engager les personnes qui sont nécessaires à la production et à la marche des affaires.
2	L'esprit du capitalisme doit, pour être mobilisateur, incorporer une dimension morale.
3	Le capitalisme a besoin, pour se perpétuer, *à la fois* de stimuler et de freiner l'insatiabilité.
4	L'esprit du capitalisme ne peut être ramené à une idéologie au sens d'une illusion sans effet sur les événements du monde.
5	Le capitalisme a une tendance perpétuelle à se transformer.
6	L'opérateur principal de création et de transformation de l'esprit du capitalisme est la critique (*voice*).
7	Sous certaines conditions la critique peut être elle-même un des facteurs de changement du capitalisme (et pas seulement de son esprit).
8	La critique puise son énergie à des sources d'indignation

Source : NEC, p. 579-589.

Cependant, les auteurs tiennent à préciser que le terme *idéologie* ne doit pas être pris dans le sens réducteur que lui confèrent certaines visions marxistes – simple superstructure -, mais dans celui, emprunté à Louis Dumont (1977), *d'un ensemble de croyances partagées, inscrites dans des institutions, engagées dans des actions et par là ancrées dans le réel* (*Ibid.*, p. 35). De là découle la définition de ce que Boltanski et Chiapello appellent l'esprit du *capitalisme: l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme (Ibid.*, p. 42). Mais cet *engagement* n'est pas qu'*individuel,* comme le prétend Weber ; il est aussi *collectif.* L'esprit du capitalisme renvoie chez Weber aux motifs éthiques qui inspirent les individus dans leurs actions en faveur de l'accumulation du capital, ce qui n'intègre pas les ressorts de l'action collective. Pour combler ce déficit dans l'analyse wébérienne, les auteurs se réfèrent à l'ouvrage d'Albert Hirschman, *Les Passions et les intérêts* (1980), dont l'apport majeur est d'avancer une interprétation nouvelle de l'essor de cet esprit qui met l'accent sur les justifications politiques, collectives du capitalisme et le rôle essentiel des « intérêts » pour canaliser les passions. L'ambition de Boltanski et Chiapello est de rallier les thèses de Weber et de Hirschman pour parvenir à prendre en compte tout autant des *raisons individuelles* que des *justifications collectives.* Ils écrivent :

« Les travaux de Weber insistaient sur la nécessité pour le capitalisme de donner des raisons individuelles, tandis que ceux d'Hirschman mettent en lumière les justifications en termes de bien commun. Nous reprenons quant à nous ces deux dimensions en comprenant le terme de justification dans une acception permettant d'embrasser à la fois les justifications individuelles (en quoi une personne trouve des motifs à s'engager dans l'entreprise capitaliste) et les justifications générales (en quoi l'engagement dans l'entreprise capitaliste sert le bien commun). »

NEC, p. 45.

L'ensemble de l'analyse tourne autour de trois *actants* principaux qui, d'une certaine manière, sont constitutifs des trois grandes parties de l'ouvrage, à savoir : le *capitalisme, l'esprit du capitalisme* et la *critique.* Ce sont les relations et les articulations qui s'instaurent entre les trois actants que les auteurs cherchent à clarifier en tenant compte de la façon dont elles affectent la sphère idéologique au cours des trois dernières décennies (*Ibid.*, p. 36).

Les actants, objets du NEC

Actants	Définition
Capitalisme	Une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques
Esprit du capitalisme	L'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme
Critique	Le dévoilement d'un écart entre la réalité et les idéaux

Modèle des cités et *Nouvel Esprit du capitalisme :* continuité ou rupture ?

On l'aura compris, l'esprit du capitalisme est appréhendé à partir des *justifications* visant à lui conférer des appuis légitimes. Ce faisant, les auteurs reprennent la matrice de base de modèle des EG en attribuant au concept de cité une place *centrale comme point d'appui normatif pour construire des justifications :*

> « Les agencements sociétaux, dans la mesure où ils sont soumis à un impératif de justification, tendent à incorporer la référence à un type de conventions très générales orientées vers un bien commun et prétendant à une validité universelle, modélisées sous le concept de cité. »
>
> *Ibid.*, p. 61.

Considéré d'un point de vue pragmatique, l'esprit du capitalisme contient, au moins dans ses aspects orientés vers la justice, la référence à de telles conventions et suppose, par conséquent, le recours à deux niveaux logiques différents :

> « Le premier enferme un actant capable d'actions concourant à la réalisation du profit, tandis que le second contient un actant qui, doté d'un degré de réflexivité supérieur, juge, au nom de principes universels, les actes du premier. »
>
> *Ibid.*, p. 62-63.

Le modèle des cités, on l'a vu, est orienté vers la question de la justice, ce qui implique un traitement concomitant, dans un même mouvement, de l'*accord* et de la *critique* comme des moments indissociablement liés de l'action (EG, p. 39). En adoptant une telle perspective, les auteurs cherchent à se démarquer aussi bien des théories critiques (marxiste, bourdieusienne) qui ne voient dans la société que violence, rapports de forces, exploitation, domination et affrontements des intérêts, que de celles d'inspiration contractualiste qui mettent l'accent sur les formes du débat démocratique et sur les conditions de la justice sociale, sans se préoccuper de leur mise à l'épreuve, sous-estimant l'importance des intérêts et des rapports de forces.

> « Dans les œuvres issues du premier courant, la description du monde paraît trop noire pour être vraie. Un tel monde ne serait pas longtemps vivable. Mais dans les œuvres qui se rattachent au second, le monde social est, il faut bien l'avouer, un peu trop rose pour être crédible. »

NEC, p. 68.

Du reste, aux yeux des auteurs, le concept même de *critique* échappe à cette polarisation théorique dans la mesure où cette idée « ne prend sens en effet que dans un différentiel entre un état de choses désirable et un état de choses réel. Pour donner à la *critique* la place qui lui revient dans le monde social, il faut renoncer à rabattre la justice sur la force où à se laisser aveugler par l'exigence de justice au point d'ignorer les rapports de forces » (*Ibid.*, p. 69). Cette *posture* adoptée par les auteurs n'est pas sans susciter des embarras à des partisans de la sociologie pragmatique. Celle-ci s'est érigée, il faut bien le rappeler, en opposition à la sociologie *critique*, plus précisément celle de Bourdieu, avec pour mot d'ordre d'*abandonner la sociologie critique au profit d'une sociologie de la critique*. L'un des principes épistémologiques au fondement de *De la justification* vise à abolir le fossé entre « sens commun et interprétation scientifique », pour utiliser une expression d'Alfred Schütz, et, par conséquent, d'envisager l'interprétation du sociologue comme une *construction du second plan* (Schütz, 1987). Cela est essentiel pour pouvoir considérer les personnes comme étant dotées de compétences requises pour l'exercice du jugement critique ; c'est ce qui a fait l'originalité de la sociologie pragmatique par rapport à la sociologie du *dévoilement* de Bourdieu. Mais voilà à peine une décennie révolue pour que ce précepte de base se trouve battu en brèche. Il s'agit indéniablement de l'un des signes *d'infléchissement* du cadre d'analyse du modèle des EG. Comment faut-il l'interpréter ?

D'abord, il convient de remarquer que cet infléchissement n'a pas échappé à certains auteurs d'obédience marxienne qui y ont vu un revirement « résolument *critique* » et même un rapprochement avec la critique marxiste. C'est notamment l'analyse que fait Jacques Bidet du NEC, soutenant que « par rapport à De la *justification*, le NEC exprime une position politique plus radicalement critique et une ambition plus large, incluant dans son champ d'affinité élective les approches hétérodoxes de la régulation, voire du marxisme » (Bidet, 2002, p. 230). On peut aussi y retrouver le souci de « tâtonnements d'une nouvelle

critique sociale », comme le relève Philippe Corcuff (2000). Selon ce dernier, en effet, l'orientation du livre de Boltanski et Chiapello révèle tout à la fois des continuités et discontinuités avec les travaux menés antérieurement par Boltanski et Thévenot :

> « Des continuités sont tout d'abord perceptibles dans le souci, associé à la quête d'une alternative à des sociologies – comme celle de Pierre Bourdieu – trop exclusivement centrées sur les notions de « domination » et de « rapports de forces », de donner une place aux visées de justice et aux contraintes morales à l' œuvre dans l'action sociale. [...]
>
> En continuité/discontinuité avec ces pointillés critiques, le NEC systématise et radicalise la démarche critique, puisqu'elle va jusqu'à dévoiler une nouvelle forme d'exploitation [...]. Or, pour renouer de manière plus directe avec la critique sociale, Boltanski et Chiapello sont amenés à s'émanciper du cadre d'une telle sociologie pragmatique, entendue comme construction de second degré. Car les êtres macrosociaux auxquels ils recourent (« capitalisme », « esprit du capitalisme » et « critique ») et le récit historique dans lequel ils entrent en scène (de la crise de Mai 1968 à l'avènement du néocapitalisme connexionniste dans les années 1990) tendent à surplomber les acteurs qui y participent [...]. On a affaire à un véritable court-circuit quant à la sociologie pragmatique... »
>
> Corcuff, 2000, p. 223-224.

L'analyse de Corcuff ne manque sans doute pas de perspicacité ; toutefois il nous semble que Boltanski et Chiapello opèrent moins un court-circuit vis-à-vis de la sociologie pragmatique qu'un infléchissement ou plus exactement un *déplacement* dont l'objectif est de rectifier l'*excès pragmatique* qui s'est révélé après coup et, par la même occasion, de tenir compte de certaines critiques dirigées à l'encontre du modèle des EG et jugées pertinentes. Dans une étude ultérieure au NEC, Boltanski répond point par point aux différentes critiques et précise la position adoptée dans cet ouvrage :

> « Un des objectifs du NEC était de répondre à ces objections, ce qui nous a conduits, avec Ève Chiapello, à modifier sensiblement le cadre présenté dans De la *justification.* Nous avons cherché, particulièrement, à construire une dynamique permettant de rendre compte de l'apparition de nouveaux points d'appui normatifs et,

dans ce cas précis, de la formation, en cours, d'une nouvelle cité que nous avons appelé la *cité par projets* .»

Boltanski, 2002, p. 285.

Quant à la posture critique adoptée dans le NEC, elle nous paraît être restée conforme à la conception formulée par Michaël Walzer qui considère que la critique sociale doit être comprise comme *interprétation critique* (Walzer, 1990, p. 9). La critique dans cette perspective est *interne* en ce sens qu'elle se fonde sur le sens commun partagé dans une société et, par conséquent, refuse le recours à une position surplombante. À cet égard, l'orientation prise dans le NEC ne nous paraît pas totalement déroger à cette règle. Nous concluons donc, avec Claude Gautier, que le NEC s'inscrit dans une continuité *très relative* avec les travaux antérieurs qui portaient sur l'élaboration d'une sociologie de la critique (Gautier, 2001, p. 197).

Quoi qu'il en soit, même s'il doit beaucoup au modèle des EG, le NEC doit bénéficier d'un traitement singulier en tant qu'il représente un aboutissement dans le cheminement intellectuel de la pensée de Boltanski : il faut y voir davantage un accomplissement et même un renouvellement du cadre d'analyse élaboré dans *De la justification.* Il nous livre, en effet, une analyse ambitieuse et originale des transformations idéologiques et des formes de légitimation du nouvel esprit du capitalisme *en construisant un modèle de changement normatif* (Boltanski, 2002, p. 286), c'est-à-dire une *explication générale* de l'émergence d'une nouvelle configuration idéologique en partant des données empiriques (le discours de management entre les années 1970 et 1990) et en articulant dans un même cadre cohérent description et élaboration théorique.

« Nous ne pensons certes pas que le cas de la France puisse à lui seul résumer toutes les transformations du capitalisme. Mais loin d'être convaincus par les approximations et les tableaux brossés à grands traits qui font l'ordinaire des discours sur la globalisation, nous souhaitions établir le modèle de changement présenté ici sur la base d'analyses d'ordre pragmatique, c'est-à-dire capables de prendre en compte les

façons dont les personnes s'engagent dans l'action, leurs justifications et le sens qu'elles donnent à leurs "actions". »

NEC, p. 35-36.

Un autre aspect essentiel qui, lui aussi, révèle la fécondité de l'analyse mérite d'être mentionné, mais nous nous limiterons à un exposé minimal : il s'agit de l'évolution de l'esprit du capitalisme à travers les époques et la nécessité pour lui de s'emparer de justifications morales.

L'esprit du capitalisme : un esprit a-moral qui a besoin de justifications morales

Qu'est-ce que le capitalisme ? Vaste question !

Pour échapper aux discussions souvent stériles et chercher en vain une définition consensuelle, les auteurs adoptent une *définition minimale du capitalisme* qui met l'accent *sur une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques. (Ibid.*, p. 37). À la limite, cela n'est pas préjudiciable à l'analyse parce que, in fine, c'est moins le capitalisme que son *esprit* qui est leur préoccupation première. Mais alors qu'est-ce qu'ils entendent par *esprit* du *capitalisme* ? C'est *l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme* (*Ibid.*, p. 42). Telle quelle, cette affirmation peut paraître pour le moins sommaire, mais les auteurs ne manquent pas de fournir différentes caractérisations permettant de saisir *de quoi est fait cet esprit.* Celui-ci est consubstantiel aux justifications lui conférant un sens et une persistance « comme mode de coordination des actions et comme monde vécu » *(Ibid.*, p. 47). Ils relèvent l'existence de *trois piliers justificatifs centraux :* progrès matériel, efficacité et efficience dans la satisfaction des besoins, et mode d'organisation sociale favorable à l'exercice des libertés économiques et compatible avec des régimes politiques libéraux *(Ibid.*, p. 50). Nécessaire, cet appareillage justificatif n'est cependant pas suffisant pour mobiliser les personnes ordinaires et s'assurer de leurs engagements. Il

faut donc, en plus de ces trois raisons, des *médiations* qui puissent nourrir l'imagination et s'incarner dans les faits et gestes de la vie quotidienne :

> « Par rapport à ce que l'on pourrait appeler – paraphrasant M. Weber – le capitalisme de la chaire, qui ressasse, de haut, le dogme libéral, les expressions de l'esprit du capitalisme qui nous intéressent ici doivent être incorporées à des descriptions suffisamment étoffées et détaillées et comporter assez de prises pour sensibiliser, comme on dit, ceux à qui elles s'adressent, c'est-à-dire à la fois pour aller à la rencontre de leur expérience morale de la vie quotidienne et pour leur proposer des modèles d'action dont ils puissent se saisir.»
>
> *Ibid.*, p. 51.

Ces piliers justificatifs centraux sont, si l'on peut dire, la matrice de l'esprit du capitalisme ; mais celui-ci a besoin d'une *dynamique* permettant à la fois son inscription dans la vie quotidienne et son incorporation dans des dispositifs sociaux. Autrement dit, il doit susciter l'engagement de ceux qui vont le porter. Il doit non seulement fournir des « ressources pour apaiser l'inquiétude » mais aussi être source d'enthousiasme. Cet esprit doit, selon les époques, apaiser l'inquiétude suscitée par les trois questions suivantes :

- En quoi l'engagement dans les processus d'accumulation capitaliste est-il source d'enthousiasme, y compris pour ceux qui ne seront pas nécessairement les premiers bénéficiaires des profits réalisés ?
- Dans quelle mesure ceux qui s'impliquent dans un tel cosmos peuvent-ils être assurés d'une sécurité minimale pour eux et pour leurs enfants ?
- Comment justifier, en termes de bien commun, la participation à l'entreprise capitaliste et défendre, face aux accusations d'injustice, la façon dont elle est animée et gérée ?

Ces trois questions renvoient à trois *dimensions fondamentales* dont les différentes combinaisons, selon les périodes, permettent de qualifier les activités qui sous-tendent l'esprit du capitalisme d'« excitantes », « porteuses de possibilités d'autoréalisation et d'espace de liberté pour

l'action » : il s'agit des combinaisons entre *autonomie*, *sécurité* et *bien commun*. En se basant sur de telles caractérisations, les auteurs distinguent *trois esprits du capitalisme* correspondant à différentes époques historiques *(Ibid.*, p. 54-57) :

- le « premier », situé à la fin du XIX^{e} siècle, était associé à la figure du *bourgeois* et aux formes du capitalisme *familial*. Les propriétaires et patrons étaient connus en personne de leurs employés, et le destin et la vie de l'entreprise étaient fortement associés à ceux d'une famille ;
- le « deuxième » s'est développé entre 1930 et 1960 en s'organisant autour de la figure centrale du *directeur* et des cadres en épousant les formes du capitalisme de grandes entreprises ;
- Le « troisième », situé entre les années 1970 et 1990, est supposé être isomorphe à un capitalisme « mondialisé » mettant en œuvre de nouvelles technologies.

Nous résumons la combinaison entre *autonomie*, *sécurité* et *bien commun* dans le tableau synthétique suivant, et nous reviendrons plus longuement sur le « troisième esprit » qui est, faut-il le rappeler, l'objet de l'ensemble de l'ouvrage.

	Figure	Autonomie	Sécurité	Bien commun	Compromis
1er esprit (fin du XIXe siècle)	– Bourgeois – Entrepreneurs individuels – Entreprise familiale	– L'accent mis sur le jeu, le risque, la spéculation, l'innovation – Libération géographique ou spatiale, suite au développement des moyens de communication, du travail salarié	– Paternalisme – L'importance attachée à la famille, au patrimoine, au caractère patriarcal des relations entretenues avec les employés	– Utilitarisme – Croyances dans le progrès, la science, la technique, dans les bienfaits de l'industrie	Entre justifications domestiques et marchandes
2e esprit 1930-1960 (Trente Glorieuses)	– Directeur – Grande entreprise industrielle – Organisation rationnelle du travail	– Accès à des positions de pouvoir – Libération du besoin – Réalisation des désirs grâce à la production et la consommation de masse	– La foi mise dans la rationalité et la planification à long terme – Développement du droit du travail et de la sécurité sociale	– Solidarité institutionnelle, collective – Redistribution des biens et partage des richesses dans une visée de justice sociale	Entre justifications industrielles et civiques
3e esprit 1970-1990	– Mobiles -Mondialisation – Délocalisation – Entreprises en réseau	– Direction par objectifs – Rejet de la hiérarchie, autocontrôle	– Méritocratie – Maîtrise du futur – Épanouissement personnel – Confiance	– Croyances dans les nouvelles teçhnologies – Émergence d'un nouveau sens du juste	En cours !

La critique comme source de justification de l'esprit du capitalisme

Ces caractérisations et périodicités étant établies, il restait à déterminer l'*origine des justifications incorporées dans l'esprit du capitalisme.* Or il apparaît clairement que l'esprit du capitalisme ne peut trouver en lui-même les ressources de sa propre justification pour fonder des arguments orientés vers une exigence de justice. Autrement dit, il ne peut « trouver son fondement moral dans la logique du processus insatiable d'accumulation (par soi seul, a-moral) » (NEC, p. 582) :

> « Le capitalisme est en effet sans doute la seule, ou au moins la principale, forme historique ordinatrice de pratiques collectives à être parfaitement détachée de la sphère morale au sens où elle trouve sa finalité en elle-même (l'accumulation du capital comme but en soi) et non par référence, non seulement à un bien commun, mais même aux intérêts d'un être collectif tel que peuple, État, classe sociale. La justification du capitalisme suppose donc la référence à des constructions d'un autre ordre d'où dérivent des exigences tout à fait différentes de celles imposées par la recherche du profit. »
>
> *Ibid.*, p. 58-59.

Ne pouvant trouver son fondement moral dans une logique immanente, le capitalisme doit emprunter à des ordres de justifications qui lui sont *extérieurs,* c'est-à-dire des cités, les principes de légitimation qui lui font défaut *(Ibid.*, p. 582).

Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est un système a-moral qui ne peut se passer de la morale en ce sens qu'il doit montrer un visage teinté de valeurs, tel que la justice ou l'égalité. Où va-t-il les puiser ? Chez ses détracteurs, répondent Boltanski et Chiapello !

> « Si le capitalisme ne peut faire l'économie d'une orientation vers le bien commun où puiser des motifs d'engagement, son indifférence normative ne permet pas que l'esprit du capitalisme soit généré à partir de ses seules ressources en sorte qu'il a besoin de ses ennemis, de ceux qu'il indigne et qui s'opposent à lui, pour trouver les points d'appui moraux qui lui manquent et incorporer des dispositifs de justice dont il n'aurait sans cela aucune raison de reconnaître la pertinence. »
>
> *Ibid.*, p. 69.

La critique s'avère donc indispensable à la survie du capitalisme. L'*opérateur principal de création et de transformation de l'esprit du capitalisme est la critique (voice) (Ibid.*, p. 685). Selon les auteurs, les effets de la critique sur l'esprit du capitalisme peuvent être de trois ordres :

- elle est à même de délégitimer les esprits antérieurs et de leur enlever de leur efficacité ;
- en s'opposant au processus capitaliste, la critique contraint ceux qui en sont les porte-parole à le justifier en termes de bien commun. Et quand le capitalisme répond effectivement aux critiques, il incorpore, par la même opération, une partie des valeurs au nom desquelles il était critiqué ;
- on peut supposer que, sous certaines conditions, le capitalisme puisse échapper à *l'exigence de renforcement des dispositions de justice sociale en se rendant plus difficilement déchiffrable,* en « brouillant les cartes ».

Mais comment expliquer le *désarmement de la critique* face aux transformations du capitalisme pendant les trente dernières années ? C'est précisément là qu'intervient sans doute l'un des volets les plus intéressants de l'analyse qui permet à la fois de circonscrire le concept de critique et de l'inscrire dans une perspective diachronique, afin de l'interpréter et d'en déterminer le contenu en fonction des conjonctures historiques de son déploiement.

D'abord, les auteurs lient *critique* et *justification :* « Pour être valide, la critique doit être en mesure de se justifier, c'est-à-dire de clarifier les points d'appui normatifs qui la fondent » *(Ibid.*, p. 69). D'autre part, la critique suppose au préalable une *expérience désagréable suscitant la plainte,* c'est ce que les auteurs appellent source de l'indignation qui relève du registre *émotif,* traduisant une *souffrance,* un sentiment d'injustice ou de colère. Mais ce premier registre est à lui seul insuffisant

pour transformer un simple sentiment ou émotion en une véritable critique. Celle-ci a besoin, pour pouvoir s'exprimer, « d'un appui théorique et d'une rhétorique argumentative pour donner la voix et traduire la souffrance individuelle en des termes faisant référence au bien commun » *(Ibid.*, p. 81). Cela rejoint la distinction proposée par Boltanski dans *La Souffrance à distance* (1993) entre la *topique du sentiment et la topique de la dénonciation.*

Il y a donc bien deux niveaux dans l'expression de la critique : un *niveau primaire*, relevant du domaine des émotions qui ne connaît pas de répit, impossible de faire taire (même lorsque la critique est complètement désarmée, la capacité de s'indigner peut demeurer intacte), et un *niveau secondaire*, réflexif, théorique et argumentatif permettant d'atteindre ou de soutenir une cause ou une idéologie.

C'est ce dernier niveau qui, parce qu'il suppose un appareillage conceptuel et argumentatif, et des valeurs susceptibles d'universalisation, retient l'attention du sociologue. C'est aussi en partant de ce niveau second que Boltanski et Chiapello tentent de définir le contenu des critiques adressées au capitalisme.

Le point de départ est que la *nature* du capitalisme ne s'est pas radicalement transformée, même si le capitalisme ne cesse de changer en revêtant des formes multiples. Dès lors, les critiques que lui adressent ses détracteurs demeurent fondamentalement les mêmes, puisant dans les mêmes sources d'indignation qui les alimentent depuis deux siècles. Les auteurs mettent en évidence l'existence de *quatre sources d'indignation.* Le capitalisme est source :

- de *désenchantement* et d'*inauthenticité* des objets, des personnes, des sentiments ;
- *d'oppression* en tant qu'il instaure la domination du marché et la subordination des salariés ;
- de *misère* et *d'inégalité* des travailleurs ;
- d'*opportunisme* et d'*égoïsme* qui favorisent les seuls intérêts particuliers.

Ces quatre sources sont presque impossibles à réunir ensemble pour alimenter la critique. Leurs appuis normatifs sont en outre différents :

> « Tandis que la critique de l'égoïsme et celle du désenchantement s'accompagnent souvent d'une nostalgie pour les sociétés traditionnelles ou les sociétés d'ordre [...], l'indignation, face à l'oppression et à la misère dans une société riche prend appui sur des valeurs de liberté et d'égalité. »
>
> NEC, p. 83.

Ces sources donnent lieu à *deux formes de critique* : une *critique artiste* et une *critique sociale*. L'une puise dans les deux premières sources d'indignation, alors que la seconde puise dans les deux autres. La *critique artiste* dénonce la perte de sens et les diverses formes d'ajustements alors que la *critique sociale* dénonce l'exploitation et le manque de solidarité dans le système capitaliste. Nous reprenons dans le tableau ci-dessous les principaux traits des *deux critiques* et de leurs *sources d'indignation.*

Les deux critiques et leurs sources d'indignation

Sources d'indignation	Appui normatif	Forme de critique	Justification	Solution de remplacement
Désenchantement Inauthenticité Oppression	Romantisme Nostalgie pour les sociétés traditionnelles	Critique Artiste	Perte du sens Refus de l'assujettissement Rejet d'une contamination de l'esthétique par l'éthique	Liberté de l'artiste Réforme
Misère Inégalité Opportunisme Égoïsme	Socialisme, marxisme Liberté Égalité	Critique sociale	Exploitation, domination Rejet de l'immoralisme et de l'individualisme	Égalité réelle Sortie du capitalisme

Chacune des deux critiques peut être à la fois moderniste et antimoderniste.

> « La critique artiste est antimoderniste quand elle insiste sur le désenchantement et moderniste quand elle se préoccupe de libération [...]. La critique sociale est plutôt moderniste quand elle insiste sur les inégalités, et antimoderniste quand, s'attachant au manque de solidarité, elle se construit comme une critique de l'individualisme. »
>
> *Ibid.*, p. 86.

Comme nous venons de le voir, les auteurs ont fait de la critique l'un des moteurs les plus puissants de l'esprit du capitalisme. Or, les transformations du capitalisme durant les trente dernières années ont eu pour conséquence le *désarmement de la critique.*

Le point de départ serait, selon l'interprétation des auteurs, la révolte de mai 68 : c'est en « récupérant une partie des thèmes de contestation qui se sont exprimés au cours des événements de mai, que le capitalisme désarmera la critique, reprendra l'initiative et trouvera un dynamisme nouveau » *(Ibid.*, p. 243). Ainsi, à l'issue de la crise des années 1960-1970, en s'adossant à la critique artiste (s'accaparant des thèmes comme

l'autonomie et la créativité), le nouvel esprit du capitalisme s'installera progressivement en tournant le dos aux acquis du deuxième esprit du capitalisme. Alors que ce dernier, apparu dans les années 1930, s'est constitué en récupérant la critique sociale, le nouvel esprit s'est, au contraire, imposé « en s'opposant au capitalisme social planifié et encadré par l'État » et en récupérant la critique artiste. C'est dans ce contexte qu'une nouvelle cité *(la cité par projets)* et un nouveau monde *connexionniste* vont voir le jour inaugurant la relance de la critique sociale.

C'est le processus de formation de cette cité nouvelle que nous allons exposer brièvement.

Années	Capitalisme	Société	Critique
1960	Croissance	Consommation	Critique artiste
1970	Crise	Exclusion	Affaiblissement de la critique sociale
1980	Néolibéralisme		Récupération de la critique artiste
1990	Mondialisation	De l'exclusion à l'exploitation	Relance des deux critiques ?

La formation de la cité par projets

Dans le chapitre 2de leur ouvrage, Boltanski et Chiapello se proposent d'esquisser la construction d'une *septième cité* qu'ils baptisent *cité par projets* (terme forgé sur celui de *management par projet).* Suite aux transformations du capitalisme et du désarmement de la critique observés pendant les trente dernières années, un nouveau « monde » s'est progressivement installé :

> « Les dispositifs issus du deuxième esprit du capitalisme ont été mis en cause, infléchis, transformés, supprimés, remplacés, si bien que la nécessité de se doter d'une nouvelle représentation générale du monde économique s'est manifestée avec insistance. »
>
> *Ibid.,* p. 154.

Cette nouvelle représentation trouve son ancrage dans un *monde en réseau* ou *monde connexionniste* (qualifié aussi de monde réticulaire ou rhizomatique). L'une des caractéristiques de l'esprit du capitalisme dans ce nouveau monde est d'être *isomorphe* (de même forme) à un capitalisme *mondialisé* où les nouvelles techniques occupent un rôle de premier ordre. Ainsi, l'analyse du discours de management des années 1990 (chapitre II) montre l'avènement d'une nouvelle représentation de l'entreprise et, plus généralement, de l'organisation. Celles-ci sont désormais orientées vers un *modèle organisationnel en réseau* et de nouveaux modèles productifs. Parmi les nombreux aspects de ce nouveau monde en constitution, nous retiendrons deux traits marquants.

Le premier est le *rejet de la hiérarchie* motivé souvent par des arguments d'ordre moral et participant d'un refus plus général des rapports dominants-dominés. Ainsi, « la hiérarchie est une forme de coordination à bannir en tant quelle repose sur une domination » *(Ibid.*, p. 112). En lieu et place, on prône l'adaptation au changement, *la flexibilité*, la *créativité;* bref tout ce qui peut favoriser l'avènement d'une *société flexible* (Nanteuil-Miribel et El Akremi, 2005). Le principe hiérarchique étant battu en brèche par les nouveaux dispositifs du monde en réseau, les organisations sont amenées à devenir *flexibles*, *innovantes* et hautement *compétentes (Ibid.*, p. 118).

L'autre trait marquant est le *passage du contrôle* à *l'autocontrôle* en tant que nouveau mode de régulation (Nachi et Périlleux, 2002). On injecte dans l'organisation des processus de production la référence à la *confiance*, à l'*autonomie*, à *l'épanouissement personnel* dans le travail, etc. Selon les auteurs :

> « La plupart des déplacements ont ainsi contribué à redonner l'initiative au capital et au management. Il s'agit bien toujours d'obtenir la collaboration des salariés à la réalisation du profit capitaliste. Mais, tandis que dans la période précédente ce résultat avait été recherché, notamment sous la pression du mouvement ouvrier, par

l'intermédiaire de l'intégration collective et politique des travailleurs à l'ordre social et par une forme de l'esprit du capitalisme liant le progrès économique et technologique à une visée de justice sociale, il peut dorénavant être atteint en développant un projet d'accomplissement de soi liant le culte de la performance individuelle à l'exaltation de la mobilité et des conceptions réticulaires du lien social. »

NEC, p. 291.

L'ensemble des traits ci-dessus mentionnés et bien d'autres encore sont souvent rassemblés sous la *métaphore du réseau*, d'où le choix de Boltanski et Chiapello de parler de *monde réticulaire* et de *cité par projets.* Nous avons baptisé cette nouvelle cité la *cité par projets* en référence au monde flexible constitué de projets multiples menés par des personnes autonomes *(Ibid.,* p. 143). Le recours à cette *septième cité* est en effet justifié dans la mesure où les six cités du modèle des EG ne sont pas en mesure de rendre compte des ordres de grandeur et des principes de justice à l'œuvre dans le nouveau monde. Toutefois, il faut bien noter que la cité en question est encore en gestation et que, par conséquent, les principes de justice et les formes d'épreuves dont elle est l'expression, et les registres de justification communs auxquels se réfèrent les personnes en cas de *dispute,* sont loin d'avoir atteint un degré de généralité suffisant pour se détacher totalement d'autres principes d'équivalence, des autres cités :

« Notre hypothèse est que nous sommes en train d'assister à *l'émergence d'un nouveau sens ordinaire de la justice* qui devrait à terme pouvoir être codifié selon l'architecture des cités politiques [...]. Manquerait donc encore, pour que les jugements correspondant à cette nouvelle expression du sens de la justice puissent être rendus explicites et s'incarner dans des épreuves prétendant à une validité générale, un déploiement grammatical reposant sur une anthropologie et sur une philosophie politique clairement énoncées (comme ce fut le cas, par exemple, de l'ordre marchand, dont la syntaxe peut être dérivée de la lecture d'Adam Smith ou encore de l'ordre industriel, reposant sur un principe d'efficacité – central dans les justifications des années 1960 – qui fut clairement formulé chez Saint-Simon). »

Ibid., p. 142-143.

L'enjeu est donc d'établir une grammaire du juste dans une société en réseaux. Pour ce faire, une analyse des *concepts grammaticaux* se révèle indispensable. Commençons par celui d'*épreuve*. On sait qu'à chaque cité correspond une forme spécifique d'*épreuve* qui permet de mettre à l'épreuve les personnes et les choses et, par là, de nouvelles manières de réussir et d'échouer *(Ibid.*, p. 37). L'épreuve est le moment au cours duquel les êtres se mesurent sous un rapport faisant entre eux équivalence *(Ibid.*, p. 159).

Dans le monde connexionniste, les *épreuves* sont essentiellement constituées par les moments qui marquent la fin d'un projet et l'engagement pour la réalisation de nouveaux projets. La *grandeur* se mesure à l'aune de la capacité des personnes à se réinsérer dans un projet et surtout de passer aisément d'un projet à l'autre. L'*activité* de *médiateur* est, dans la *cité par projets*, l'équivalent général *(i.e.* le principe supérieur commun) permettant de mesurer les grandeurs des personnes. « L'accès à l'état de grand suppose le sacrifice de tout ce qui entrave la disponibilité, c'est-à-dire la capacité à s'engager dans un projet nouveau. Le grand renonce à n'avoir qu'un projet qui dure toute la vie (une vocation, un métier, un mariage, etc.) Il est mobile. Rien ne doit entraver ses déplacements, c'est un "nomade" » *(Ibid.*, p. 183).

L'*état de grand* est incarné par le *meneur de projet* dont la particularité est non seulement d'être *mobile*, *polyvalent* et *engagé*, mais aussi *capable d'engager les autres.* C'est de cette façon qu'il contribue au bien commun et en faire bénéficier les *petits.* « Il ne garde pas pour lui ce qui n'arraisonne pas ses connexions, en sorte que le bon réseau demeure ouvert et s'étend continûment pour le plus grand profit de tous » (NEC, p. 181). Le *petit* est celui qui ne s'engage pas et qui, par son immobilisme, demeure dépendant des auteurs ; il est rigide, immobile et enraciné dans le local.

> « Le "grand", dans un tel monde, ne sera pas un calculateur mais un intuitif, voire un visionnaire, un créatif pas un hiérarchique, un éveilleur de potentialités, un catalyseur convivial, quelqu'un de mobile et de tolérant. En face, le "petit" de la société en réseaux sera quelqu'un d'"attaché", d'enraciné, de local, quelqu'un qui ne fait rien pour étendre le réseau et qui cherche d'abord la sécurité ou la fidélité, le long terme, la stabilité ; c'est quelqu'un qui est "tout d'une pièce". »

Boltanski, 1998, p. 17.

Basé principalement sur la **mobilité,** en tant que principe d'équivalence de base du monde connexionniste, les personnes qui appartiennent à plusieurs réseaux sont les **grands** dans ce monde :

« La cité par projets se présente ainsi comme un système de contraintes pesant sur un monde en réseau incitant à ne tisser des liens et à n'étendre ses ramifications qu'en respectant les maximes de l'action justifiable propres aux projets. »

NEC, p. 161.

Ce sont ces contraintes et les conventions d'équivalence propres aux représentations réticulaires qui ont amené Boltanski et Chiapello à envisager l'avènement d'une «justice connexionniste» qui est une forme spécifique propre à établir des équivalences entre les êtres et à déterminer les rapports de grandeur. Ainsi, par exemple, **l'exploitation** revêt ici une forme spécifique « fondée sur un différentiel de mobilité » *(Ibid.*, p.461), ce qui fait que les immobiles sont exploités par les mobiles. Partant de là, ils établissent une **grammaire générale de l'exploitation.** Comme l'observe Olivier Abel :

« Le succès du nouvel esprit du capitalisme est d'amener les gens à s'exploiter eux-mêmes plus librement et plus entièrement, plus intensément que jamais. Il n'y aura plus de temps mort. Pour résister à de telles conditions, il faut s'insensibiliser aux malheurs des autres comme à ses propres souffrances. »

Abel, 2000, p. 47.

Dans le monde connexionniste apparaissent ainsi de nouveaux problèmes moraux, « non seulement d'immoralisme mais de démoralisation » *(Ibid.,* p. 39). Nous avons indiqué ci-dessus que la *cité par projet* est en cours de formation, qu'il s'agit d'une *construction prospective* dont l'accomplissement n'a rien de fatal *(Ibid.,* p. 63). Les

auteurs reviennent sur les conditions de sa mise en place en adoptant « un scénario optimiste » dont la réalisation, peu probable dans un avenir proche, dépendra de plusieurs facteurs et en premier lieu immanquablement de la *relance de la critique.* La conclusion du livre revient d'ailleurs sur la *force de la critique.* Tel qu'il se présente actuellement le monde connexionniste serait condamné à disparaître, trop instable et injuste pour se maintenir durablement, d'autant plus que la critique qui constitue le moteur de l'esprit du capitalisme et fait vivre le capitalisme fait cruellement défaut. L'avenir dépendra, pour beaucoup, de la relance de la critique. Celle-ci, soutiennent les auteurs, doit s'enraciner à nouveau dans des dispositifs locaux dont elle a été peu à peu déposédée. C'est au prix de cette réinscription dans les interstices de la vie quotidienne que la critique redeviendra réaliste et, par voie de conséquence, efficace (NEC, p. 636). Insister sur l'importance de la critique, répliquent Boltanski et Chiapello en réponse à certaines objections, « en montrant son rôle dans le monde et son efficacité fut notre façon de combattre les fatalismes et de rappeler que les hommes font toujours, malgré tout, leur histoire » (Boltanski et Chiapello, 2001, p. 411).

Et cette relance doit concerner aussi bien la critique sociale que la critique artiste. Il ne faut pas enterrer cette dernière « au prétexte de sa déroute et de l'urgence sur le front social. Les thèmes de la critique artiste sont tout autant essentiels et toujours d'actualité » (NEC, p. 639) :

> « Comme l'a montré un siècle et demi de critique du capitalisme, les deux critiques, sociale et artiste, sont à la fois contradictoires sur bien des points et inséparables au sens où, mettant l'accent sur des aspects différents de la condition humaine, elles s'équilibrent et se limitent l'une l'autre. C'est en les maintenant toutes les deux vivantes que l'on peut espérer faire front aux destructions provoquées par le capitalisme tout en échappant aux excès auxquels risque de conduire chacune d'entre elles quand elle se manifeste de façon exclusive et n'est pas tempérée par la présence de l'autre. »
>
> *Ibid.,* p. 640.

Pour clore ce point, nous proposons de revenir sur certaines caractéristiques spécifiques situant le NEC par rapport à *De la justification.* L'objectif est de mettre en exergue les infléchissements théoriques du modèle des cités.

Les infléchissements du cadre initial du modèle des cités

Le NEC introduit une série d'*infléchissements* par rapport au modèle initial des EG. En effet, l'analyse des transformations de l'esprit du capitalisme a conduit les auteurs à clarifier certains concepts fondamentaux et à revoir certains points litigieux du cadre d'analyse dans sa version originelle. Il en va ainsi, par exemple, du concept *d'épreuve* dont la première formulation ne tenait pas suffisamment compte des rapports de force et surtout des relations et actions non instituées. D'où sa redéfinition en introduisant une distinction importante entre *épreuve de force* et *épreuve de grandeur* que nous avons traitée longuement dans le chapitre premier (§ II.4) à travers l'analyse des diverses formes de *déplacement.*

Nous avons eu, en outre, l'occasion de rendre compte d'une autre révision théorique qui concerne cette fois-ci l'hypothèse controversée du *non-attachement des grandeurs à la personne.* Nous l'avons abordé dans le chapitre 3(§ 1.7) en montrant que Boltanski, dans son dernier ouvrage *La Condition fœtale,* récuse cette hypothèse en mettant l'accent sur l'analyse des *processus de singularisation* et en montrant qu'il y a chez les personnes des *attributs fixes,* ne serait-ce qu'à travers des *désignateurs rigides,* comme les *noms propres,* par exemple. Ces attributs fixes sont donc indéfiniment attachés aux identités des personnes.

Il y a eu une autre modification du modèle des EG à travers l'identification d'une *nouvelle cité* en germe – la *cité par projet* – induite par les transformations du nouvel esprit du capitalisme et l'apparition d'un sens ordinaire de la justice en conformité avec un monde connexionniste.

Par-delà ces différents infléchissements, il est un autre aspect essentiel qui marque une différence de *posture* par rapport à la *critique.* Dans les travaux qui ont conduit à l'édification du modèle des EG, Boltanski et Thévenot ont souvent prôné une posture *a-critique* de la part du sociologue, considérant que les personnes ordinaires sont à même de critiquer et que, par voie de conséquence, une position de surplomb n'est pas nécessaire, voire même déconseillée. C'est la sociologie critique, celle de Pierre Bourdieu notamment, qui était en fait visée. Ils proposaient alors d'opérer une rupture avec cette dernière afin de pouvoir *substituer à la sociologie critique une sociologie de la critique.* Dans le NEC, les auteurs n'abandonnent pas l'idée d'étudier les opérations critiques puisque l'objet même de leur ouvrage est la critique du capitalisme, mais, à la différence du modèle des EG, ils *prennent eux-mêmes une position critique,* ce qui *a priori* serait contraire à la posture pragmatique telle qu'elle fut défendue dans *De la justification.*

Autrement dit, on sait maintenant que la *question de la critique* traverse de part en part les travaux de Boltanski et Thévenot et qu'elle serait même, d'une certaine manière, à l'origine du modèle des cités, mais dans le NEC, elle revêt une autre posture s'exprimant tout autant à travers *l'objet d'analyse* – la *critique* du capitalisme étant l'un des trois actants centraux de l'ouvrage – et la *prise de position* des auteurs. On combine ainsi sociologie critique et sociologie de la critique, ce qui amène les deux auteurs à avancer une série de *propositions de réformes sociales* et juridiques permettant la mise en place de la *cité par projets.* En ce sens, écrivent les auteurs, « notre intention n'était pas seulement sociologique, tournée vers la connaissance, mais orientée aussi vers une relance de l'action politique entendue comme mise en forme et mise en œuvre d'une volonté collective quant à la façon de vivre » (NEC, p. 30). C'est pour cette raison, comme le constate Corcuff, que la perspective adoptée dans le NEC se situe entre sociologie pragmatique et macrosociologie (Corcuff, 2000, p. 223).

Une telle orientation révèle donc une certaine *rupture* vis-à-vis de la posture théorique et méthodologique initialement préconisée par Boltanski et Thévenot. Nous allons voir dans le prochain chapitre que Boltanski, dans son dernier ouvrage *La Condition fœtale*, va franchir un pas supplémentaire qui l'éloigne davantage de la perspective pragmatique puisqu'il fait désormais référence à la phénoménologie de Michel Henry et, aussi étrange que cela puisse paraître, au structuralisme de Claude Lévi-Strauss.

	Inspiration	Domestique	Opinion	Civique	Marchand	Industriel	Connexionniste
Principe supérieur commun	Jaillissement de l'inspiration	Hiérarchie, relation personnelle	L'opinion des autres, public	Primat du collectif, volonté générale	Concurrence, compétition	Efficacité, performance	L'activité, extension du réseau
État de grand	Spontané, insolite	Bienveillant, avisé	La célébrité : réputé, connu	Représentatif, officiel, légal	Désirable, vendable, gagneur	Performant, fiable, fonctionnel	Mobile, engagé, flexible
Dignité des personnes	Amour, passion, création	Aisance, bon sens, naturel	Considération, reconnaissance	Liberté, droits civiques	Intérêt, désir, égoïsme	Travail, énergie	Le besoin de se lier
Répertoire des sujets	Illuminés : enfant, artiste	Supérieur, parent inférieur, ascendant	Vedette, leader d'opinion	Collectivité, personne collective	Concurrent, client, vendeur	Professionnel, expert, spécialiste	Médiateur, chef de projet
Répertoire des objets et dispositifs	Rêve éveillé : esprit, corps	Préséance, bonnes manières, cadeaux	Noms, marques, messages	Formes légales, droit, décret, tribunal	Richesse, objet de luxe	Les moyens, outils, tâches	Instrument de connexion, NTIC
Formule d'investissement	Évasion hors des habitudes, risque	Devoir, rejet de l'égoïsme	Renoncer au secret, révéler	Renonce au particulier, solidarité	Opportunisme, liberté, sympathie	Investissement, progrès, dynamique	Adaptabilité
Rapport de grandeur	Singularité, génie indépendant	Subordination, honte, respect, honneur,	Identification, être reconnu	Adhésion, délégation, représentation	Possession	Maîtrise	Redistribution des connexions
Relation naturelle entre les êtres	Rêver, imaginer, créer, explorer	Éduquer, reproduire, donner, inviter	Persuasion, influe-nce, convaincre	Rassemblement pour action collective	Relations d'affaires, intéresser, vendre	Fonctionner, mettre en œuvre	Connexion
Figure harmonieuse de l'ordre naturel	Imaginaire, inconscient	Famille, milieu, maison, convenance	L'image dans le public, audience	République, État, institution	Marché	Système, organisation	Réseau
Épreuve modèle	Cheminement,aventure intérieure	Cérémonie familiale, fête, mondanité	Présentation de l'événement	Manifestation pour une juste cause	Affaire, marché conclu	Test, réalisation	La fin d'un projet et le début d'un autre
Mode d'expression du jugement	Éclair de génie, illumination,	Appréciation, félicitation	Jugement de l'opinion, rumeur	Verdict du scrutin, vote, élection	Prix, valeur	Effectif, correct, fonctionnement	Participer et faire participer
Formes de l'évidence	Certitude de l'intuition	Exemple, préjugé	Succès, être connu	Texte de loi, règles juridiques	Argent, bénéfice, rétribution	Mesure	Être appelé à participer
État de petit	Routinier	Sans gêne, vulgaire	Banal, inconnu	Particulier, isolé, arbitraire	Perdant, détesté	Inefficace, aléatoire, improductif	Inengageable, immobile
Déchéance de la cité	La tentation du retour sur terre	Le laisser-aller du sans-gêne	Indifférence, méconnaissance	Division	Servitude de l'argent	L'action instrumentale	Fermeture du réseau

Chapitre IV

D'une pragmatique du compromis à une phénoménologie de l'arrangement

Nous allons rendre compte de ce changement de perspective en montrant l'importance de la place du compromis dans le modèle des EG. Dans celui-ci, le compromis est traité avec deux autres figures de *l'accord: l'arrangement* et la *relativisation.* Les trois se présentent comme une alternative lorsque la sortie de crise devient impossible. Nous verrons ensuite comment, dans *La Condition fœtale,* c'est le concept *d'arrangement* qui figure au cœur du dispositif théorique.

Le compromis: figure centrale du modèle des cités

Le compromis, un accord pour le bien commun

Il est difficile, d'un point de vue strictement sociologique, de considérer le concept de compromis comme un concept théorique de la sociologie classique ou comme l'un de ses objets habituels. La littérature sociologique ne nous permet pas de l'avancer et ne nous fournit pas d'illustration spécifique. Toutefois, la sociologie contemporaine commence à s'y intéresser sérieusement. En effet, nous trouvons dans des travaux récents un intérêt manifeste à recourir à ce concept pour analyser de nombreux aspects de la vie sociale. Chez certains sociologues, comme Boltanski et Thévenot, il est même érigé au rang d'un concept central et bénéficie d'une réflexion de la plus grande importance. Il s'ensuit, chez eux, une analyse originale, s'accompagnant d'une tentative de conceptualisation qui mérite toute l'attention. Ils sont, nous semble-t-il,

parmi les rares auteurs qui sont allés le plus loin dans la problématisation du compromis. Parlant de leur livre, Paul Ricœur affirme : « Je crois que c'est le seul texte important, en sciences humaines, qui s'intéresse au compromis » (Ricœur, 1991, p. 2).

Cependant, une précision importante s'impose : le terme de *compromis* revêt chez eux une *acceptation précise*, différente du sens courant de concession ou d'accord amiable, désignant « une action soumise à des contraintes plus fortes, cherchant à être justifiable – ou raisonnable – et à s'inscrire dans un équilibre global » (Thévenot, 1989, p. 177). Pour notre part, nous avons cherché à conférer à ce concept une *acception plus large* qui peut englober à la fois le sens courant du terme et la définition précise apportée par Boltanski et Thévenot (Nachi, 2001 et 2004).

On sait maintenant que leur modèle intègre d'une façon tout à fait nouvelle l'analyse des figures de compromis. C'est, en un sens, un *modèle de compromis* entre une pluralité des principes d'équivalence ou des formes de généralité. Il n'est dès lors pas étonnant de voir les auteurs consacrer une longue partie de leur ouvrage à l'analyse de diverses figures de compromis. Dans leur perspective, le compromis est à la fois une forme d'accord et un objet d'investigation sociologique. L'intérêt de ce cadre d'analyse tient au fait d'inscrire le compromis aux confins de plusieurs registres de justification, à la frontière de nombreux ordres de grandeur ou cités.

La notion de compromis constitue, on le voit bien, une pierre angulaire du modèle. Dans celui-ci, l'idée de base est qu'il existe une *pluralité* d'ordres de grandeur que les acteurs déploient pour faire valoir leur sens de la justice et pour sceller des accords en cas de dispute ou de conflit. Aucune société ne possède de *système unique* de justification de ce qui est juste ou injuste. Dans les termes des auteurs, il existe plusieurs ordres de grandeur impliquant chacun une forme spécifique de faire des équivalences.

C'est cette pluralité consubstantielle au monde de la vie sociale qui véhicule en son sein les marques du compromis. Car, dans un tel monde, le *bien commun* ne peut être atteint par le recours à une grandeur unique. Il faut le concours de plusieurs principes d'équivalence, de plusieurs formes de généralités. Et justement, le compromis a pour objectif de

résoudre des conflits et de régler des différends en mobilisant des principes et des objets relevant de mondes différents. Il est donc une tentative de réduction de la tension critique entre deux mondes, en visant un bien commun qui ne relèverait ni de l'un ni de l'autre, mais qui les comprendrait tous deux (Thévenot, 1989, p. 177). Selon Paul Ricœur :

> « Le compromis est donc essentiellement lié à un pluralisme de la justification, c'est-à-dire aux arguments que les gens mettent en avant dans les conflits. Il n'existe pas de super-règle pour résoudre les conflits, mais on résout les conflits à l'intérieur d'un ordre homogène où les gens se reconnaissent. Les marchands et les acheteurs se situent dans l'ordre commercial, et les règles qui régissent cet ordre sont différentes de celles qui apparaissent, par exemple, dans l'ordre familial. »
>
> Ricœur, 1991, p. 2.

Et d'ajouter plus loin :

> « Le compromis est toujours faible et révocable, mais c'est le seul moyen de viser le bien commun. Nous n'atteignons le bien commun que par le compromis, entre des références fortes mais rivales. »
>
> *Ibid.*, p. 3.

Le compromis, tel qu'appréhendé par Boltanski et Thévenot, couvre une configuration complexe, une situation hybride où l'on peut identifier la présence d'objets hétérogènes :

> « La multiplication des objets composites qui se corroborent et leur identification à une forme commune contribuent ainsi à stabiliser, à frayer le compromis. Lorsqu'un compromis est frayé, les êtres qu'il rapproche deviennent difficilement détachables. »
>
> EG, p. 340.

Une telle figure sous-entend des relations interindividuelles animées par des motifs visant « à construire, à manifester et à sceller des accords plus ou moins durables » *(Ibid.,* p. 39). L'une des caractéristiques du compromis est de supposer que les personnes qui cherchent à s'y adonner renoncent à *clarifier* le principe de l'accord en ne cherchant à se référer à aucune forme de généralité spécifique. L'impératif de justification n'est donc pas satisfait, mais il n'est pas pour autant complètement hors de vue, comme c'est le cas pour l'arrangement (*Ibid.*, p. 338). Mais, parce qu'il implique des principes d'équivalence qui satisfont différents ordres de grandeur ainsi que le rapprochement de grandeurs *a priori* incompatibles, le compromis se révèle être une forme particulièrement contraignante. Notons également qu'il présume le dépassement des intérêts purement individuels ainsi que l'existence d'un bien supérieur commun : « Le compromis suggère l'éventualité d'un principe capable de rendre compatibles des jugements s'appuyant sur des objets relevant de mondes différents. Il vise un bien commun qui dépasserait les deux formes de grandeur confrontées en les comprenant toutes deux *» (Ibid.,* p. 338). Il revêt une forte dimension *performative*, articulant un projet qui fédère plusieurs ordres de justification. Son aspect contraignant se révèle aussi dans la relative fragilité de celui-ci. «Le principe visé [...] demeure fragile, tant qu'il ne peut être rapporté à une forme de bien commun constitutive d'une cité » *(Ibid.).* La « visée d'un intérêt général est ce qui élève le compromis au-dessus d'un accord *local, à l'amiable, entre les personnes » (Ibid.,* p. 408).

Le compromis rapproche donc des personnes et des objets appartenant à des mondes différents ; sa finalité est le bien commun ou la recherche de *l'intérêt général: les compromis pour le bien commun.* Ainsi, par son biais, « des êtres qui importent dans différents mondes sont maintenus en présence sans que leur identification ne soit cause de dispute » (*Ibid*., p. 337). C'est en ce sens que les parties qui cherchent à frayer un tel accord doivent inévitablement renoncer à certains de leurs principes ou intérêts particuliers et abandonner la dispute, en faisant des concessions réciproques. Dans un compromis, « on se met d'accord pour composer, pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde » *(Ibid.,* p. 337). La dispute n'est pas

définitivement réglée, elle est provisoirement suspendue. Il « n'est qu'un suspens du différend par quoi la violence est évitée » (Ricœur, 1995, p. 140). C'est que le compromis demeure toujours extrêmement fragile bien que cela ne veuille pas dire qu'il n'est pas durable. Soulignant son caractère précaire, Olivier Abel note :

> « Le compromis reste le résultat précaire d'une pratique, avec ses acteurs uniques, dans un ici et maintenant singulier. Il est la marque d'une cohérence sociale, politique ou juridique, capable de se réinventer dans des contextes nouveaux, en réinterprétant les figures des compromis passés. »
>
> Abel, 1996, p. 106.

En fait, c'est son caractère hybride, composite qui fait de la figure de compromis une solution fragile, précaire et facile à déstabiliser ou même à mettre en question par la critique ou la dénonciation. Cependant, le compromis n'a rien à voir avec la compromission. Malgré sa fragilité, il peut toutefois résister à la critique surtout s'il fait l'objet d'une *transformation* ou d'une *consolidation* en faisant référence à des êtres et à des objets appartenant à divers mondes mais disposant d'une identité autonome. Cette transformation « rend le compromis plus résistant à la critique parce qu'il peut s'appuyer désormais sur des objets insécables » (EG, p. 339).

> « Une façon de durcir le compromis est de mettre au service du bien commun des objets composés d'éléments relevant de différents mondes et de les doter d'une identité propre en sorte que leur forme ne soit pas reconnaissable si on leur soustrait l'un ou l'autre des éléments d'origine disparate dont ils sont constitués. »
>
> *Ibid., p.* 339.

Le compromis fait donc écho à des situations caractérisées par un *agencement composite des choses*, qui relèvent de plusieurs mondes susceptibles d'êtres engagés dans l'épreuve. Certains types d'objets ou

d'êtres particuliers sont plus à même que d'autres de faciliter la mise en forme de compromis ou de contribuer à sa stabilisation : ce sont les *objets équivoques* qui « peuvent relever, selon des acceptions différentes, de plusieurs mondes » (*Ibid.*, p. 340). Dans ces situations, il existe bel et bien une mise en équivalence des objets appartenant aux différents mondes, mais cette équivalence demeure *tacite,* « traitée comme évidente sans être explicitée ». En effet, dans le compromis, « les participants renoncent à clarifier le principe de leur accord, en s'attachant seulement à maintenir une disposition intentionnelle orientée vers le bien commun » (*Ibid.*, p. 338). Une chose est certaine, c'est que le bien commun visé doit dépasser les *deux formes de grandeur confrontées en les comprenant toutes deux.*

Outre le *durcissement* qui permet d'évacuer sa fragilité en dotant les objets d'identité propre, le compromis peut aussi faire l'objet de *clarification.* Celle-ci est parfois rendue nécessaire par l'indétermination du bien qui est censé soutenir le compromis. Cependant, en procédant à la *clarification,* les partenaires courent le risque de fragiliser davantage le compromis dans la mesure où il « n'existe pas de cité de rang supérieur en laquelle les mondes incompatibles, associés dans le compromis, pourraient converger ». « Chercher à définir de quoi pourrait bien être fait le bien commun censé soutenir le compromis risque en effet de le casser et de le faire basculer dans la discorde » (*Ibid.*, p. 408).

Telles sont les caractéristiques les plus évidentes du compromis dans sa version fragile mais aussi dans sa version transformée, consolidée et durcie, ce qui lui permet de faire face à la critique et de résister à l'épreuve de réalité. Reste cependant à voir comment les deux auteurs envisagent et conçoivent les multiples figures du compromis entre différents principes d'équivalence ou ordres de grandeur appartenant à plusieurs mondes.

Dans l'avant-dernier chapitre de leur ouvrage, ils dressent un tableau exhaustif de ce qu'ils appellent des *figures du compromis engageant les différents mondes :* d'inspiration, domestique, de l'opinion, civique, industriel et marchand. Car, à n'en pas douter, aucun ordre de grandeur ou

monde n'est autosuffisant ou totalement autonome des autres grandeurs. Chaque grandeur peut entrer en compromis avec les autres. Il peut même s'agir de *figure complexe* lorsqu'un compromis, déjà élaboré, sert d'appui à la critique.

Il importe de noter que tout le chapitre dix de l'ouvrage précédemment mentionné est consacré à l'étude des différentes combinaisons de figures de compromis. En outre, les auteurs proposent d'illustrer leur analyse par un exemple significatif, celui de l'élaboration d'un *compromis d'État (Ibid.*, p. 347-356). Celui-ci trouve son expression dans la « science morale » durkheimienne qui a frayé la voie vers une « cité civique-industrielle » dans laquelle sont spécifiées de nouvelles grandeurs et un bien commun. Ce compromis s'appuie sur des rapprochements légitimes entre « le principe civique auquel se rattache la notion de collectif, le principe industriel qui fonde la division du travail et l'orientation vers la science, et le principe domestique présent notamment dans la référence aux corporations *»* (*Ibid.*, p. 347). Ce compromis entre «l'altruisme collectif» (solidarité) et «l'efficacité industrielle » (division du travail) permet de réduire l'impact d'une logique marchande dont l'extension peut générer l'anomie. Plus récemment, Thévenot a entrepris l'analyse de certaines *nouvelles figures du compromis* montrant notamment que le compromis antérieur des Trente Glorieuses entre formes *industrielles* et solidarité *civique* est en train de céder le pas à un nouveau compromis *socio-local* qui suppose la mise en valeur de liens de confiance (Thévenot, 1994).

Ce qu'il y a lieu de retenir, c'est que la critique d'un compromis se fait le plus souvent à partir d'un ordre de grandeur différent de celui dans lequel s'opère l'élaboration d'un tel accord. Pour éclaircir les diverses facettes de l'analyse du compromis dans la perspective du modèle des EG, il n'est pas dénué d'intérêt de terminer par cet argument de Thévenot :

> « Aucun ordre de justification ne suffit à lui seul à régir les coordinations complexes que réclame une vie organisée en société, et la confrontation entre plusieurs formes de justification nécessite la réalisation de *compromis* [...]. Une notion de compromis en rapport avec l'exigence de justification suppose un effort pour dépasser les tensions entre plusieurs justifications. Le compromis reste soumis aux

critiques poussant à bout l'une ou l'autre des formes de justification engagées ; cependant, il vise leur compatibilité locale. Frayer un compromis peut être le fait d'un être humain qui favorise, en personne, le passage d'un ordre à l'autre, mais le stabiliser durablement requiert des équipements. »

Thévenot, 1996, p. 792-793.

La situation de compromis est l'une des trois possibilités permettant à des personnes de converger vers l'accord sans satisfaire totalement l'impératif de justification. Il nous reste à examiner les deux autres formes d'accord : l'*arrangement* et la *relativisation.*

L'arrangement et la relativisation comme figures accessoires dans le modèle des cités

Il semblerait que, dans le modèle des EG, les concepts de *relativisation* et d'*arrangement* soient mis au second plan par rapport à d'autres bénéficiant d'un traitement privilégié. On peut prendre pour preuve ce qu'écrivent les auteurs eux-mêmes :

« Nous laisserons donc de côté les moments que l'accumulation des désaccords maintient aux limites du chaos, aussi bien que ceux qui donnent lieu à un *arrangement.* La concession qui est faite dans l'arrangement consiste précisément à ne pas remonter jusqu'à un principe de justice. On va s'arranger entre soi (c'est-à-dire localement) pour arrêter le différend sans l'épuiser, sans vider la querelle. Nous nous occuperons donc des cas où la recherche d'un accord conduit les personnes à s'élever au-dessus des contingences, tout en prenant en compte les circonstances, et à faire apparaître la pertinence des êtres en présence par rapport à un même principe général d'équivalence. »

EG, p. 163.

Sont donc exclues les situations où la recherche d'un accord ne conduit pas les protagonistes à surmonter leur divergence en mobilisant des conventions d'équivalence et, par voie de conséquence, restent dans *un seul plan de l'action* où le contingent est la seule raison de leur action. Au lieu de considérer ces concepts comme accessoires, en leur attribuant un

statut subalterne, il nous semble important de leur conférer un plus grand intérêt, voire de les ériger au titre de concepts centraux de l'investigation sociologique. Nous verrons plus loin que, dans *La Condition fœtale*, le concept d'arrangement revêt une place privilégiée pour analyser les expériences de l'avortement.

L'arrangement: un accord contingent

Pour expliciter cette forme d'accord contingent, nous partirons de la distinction établie par Boltanski et Thévenot entre *compromis* et *arrangement.* Pour eux, on l'a vu, le compromis est une forme hybride d'accord qui se réfère à plusieurs principes d'équivalence impliquant différents mondes communs (Nachi, 2001). Ainsi, en cas de disputes, les personnes parviennent à un compromis, mais celui-ci demeure *fragile* et peut à tout moment être dénoncé ou remis en question. Le compromis rapproche des objets et des formes de généralité relevant de plusieurs mondes en cherchant à maintenir ensemble différents ordres de grandeur. Il implique à la fois le dépassement des intérêts purement individuels et l'existence d'un bien supérieur commun (EG, p. 408). C'est en ce sens que les partenaires qui visent le compromis doivent inévitablement *composer,* en renonçant à certains de leurs intérêts et en dépassant leurs particularismes (Nachi, 2001, p. 102).

L'arrangement est d'un tout autre registre. À la différence du compromis, il est toujours *local, contingent* et *circonstanciel*; en outre, il ne présuppose pas le recours à un bien commun. C'est pour cette raison qu'il est toujours la manifestation contingente de la convergence d'intérêts *particuliers;* il se rapporte à la *convenance* réciproque des parties. Le meilleur moyen de dénoncer un compromis, c'est de le réduire à un simple arrangement au bénéfice des parties prenantes. Alors que le compromis est la manifestation d'un accord (plus ou moins durable) qui s'appuie sur des justifications universalisables, l'arrangement est une *forme de relativisation* qui n'a pas besoin des exigences de justice et qui échappe aux contraintes de justification.

> « L'arrangement est un accord contingent aux deux parties (« tu fais ça, ça m'arrange; je fais ça, ça t'arrange ») rapporté à leur convenance réciproque et non en vue d'un bien général. Le lien qui rassemble alors les personnes n'est pas généralisable à tous [...]. C'est un arrangement, un accord à l'amiable, entre eux. Il ne fait l'objet d'aucune convention explicite, il ne peut être justifié publiquement et peut-être remis en cause à tout moment. »
>
> EG, p. 408-409.

L'arrangement est une *transaction au bénéfice des présents,* un accord de gré à gré dont la particularité est qu'il n'est pas défendable «en bonne logique » (*Ibid.,* p. 48). Il s'agit donc d'un accord «privé », ignorant le bien commun pour n'impliquer que les bénéfices des parties en cause. En outre, il n'est soumis à aucune contrainte de justification ou de « publicité », c'est pourquoi il peut être remis en cause à tout moment: *sa validité est limitée.* Dans l'arrangement, écrivent les auteurs :

> « On rapporte le bien commun non spécifié que vise le compromis à un intérêt, c'est-à-dire à une qualité pouvant servir à faire des équivalences entre les personnes et à les ordonner sans que cet ordre ne soit justifiable en toute généralité, parce qu'il n'a pas été fondé sur un principe d'équivalence respectant l'appartenance des personnes à une commune humanité. »
>
> *Ibid.,* p. 410.

L'exemple type est l'*accord à l'amiable* entre un directeur et son subordonné, le premier permettant au second de conserver la voiture de fonction pendant le week-end (il « ferme les yeux », dit-on !).

Pour notre part, nous nous sommes servis de cette notion pour étudier les relations au sein d'un groupe de jeunes Tunisiens qui, parce qu'ils n'ont pas de prise suffisante sur les épreuves de réalité de leur monde marqué par la frustration et le manque d'espérance et de confiance pour réaliser leurs projets, préfèrent se rabattre sur des arrangements leur permettant de vivre au jour le jour (Nachi, 2006).

Il importe encore de clarifier ce que les auteurs désignent par *relativisation.*

La relativisation : se soustraire à l'épreuve

Dans certaines situations tendues de la vie quotidienne, les personnes ne parviennent pas à un arrangement et encore moins à un compromis. Pour se soustraire à l'épreuve et échapper à la critique, leur seule issue est la *relativisation.* Celle-ci « ne permet d'échapper aux rigueurs de la dispute qu'en suspendant la contrainte de justification » (EG, p. 412). En optant pour ce type d'interaction, on considère que « le jeu n'en vaut pas la chandelle », évitant dès lors d'avoir à clarifier les points de discorde, préférant fuir hors de la justification. «La suspension de l'exigence de justification peut s'inscrire dans une attitude délibérée de *relativisation,* l'acteur cherchant à faire valoir que son action n'est ajustable à aucun autre avec laquelle elle n'a rien de commun et que rien n'importe vraiment » (Thévenot, 1989, p. 177) :

> « Pour se soustraire à l'épreuve et échapper au différend sur ce qui importe en réalité, les personnes peuvent en effet convenir de ce que rien n'importe [...]. Dans la *relativisation,* l'épreuve de la réalité est abandonnée au profit d'un retour aux circonstances. La situation est traitée comme sans conséquences et comme purement locale et les êtres qu'elle contient comme sans ordre et sans importance, en sorte qu'il serait à la fois inutile et impossible de chercher à en faire un rapport général. »
>
> EG, p. 413.

La *contingence* revêt ici une importance primordiale. C'est le règne de l'insignifiance pour échapper au différend, échapper à l'exigence de l'impératif de justification. Les maîtres-mots sont: *Peu importe; Ce n'est rien; Quoi qu'il en soit;* À *quoi bon*? La relativisation procure un soulagement par le fait qu'elle apaise la tension en permettant le retour à une situation détendue où l'accord est suspendu. Elle peut aussi ménager un passage vers un autre monde en évitant le désaccord (*Ibid.,* p. 412). L'une des caractéristiques de la relativisation est son *instabilité.* Si tout se vaut parce qu'il n'existe pas de commune mesure, la cité se défait. C'est la raison pour laquelle la relativisation est souvent une figure de passage vers un autre monde une fois le danger écarté (*Ibid.,* p. 413).

Action justifiable et relativisation

Nous schématiserons le jeu entre ces deux possibilités (action justifiable ou relativisation) à partir d'une caractérisation grossière par des bénéfices et des coûts. Si l'on se restreint à deux acteurs confrontés à l'alternative de s'engager dans une action justifiable (on supposera qu'il n'y a pas différend sur la nature de la justification) ou de se replier dans un comportement injustifiable en relativisant, on peut représenter leurs interactions possibles à partir d'une matrice similaire à celle du problème du rendez-vous (Walliser, 1986, p. 126-127):

La rencontre d'une action justifiable et d'une action relativisée

Acteur B **Acteur A**	Justification	Relativisation
Justification	(3,3)	(0,1)
Relativisation	(1,0)	(2,2)

L'action 1 est une action justifiable dans un monde M. L'action 2 est une action évitant la justification par la relativisation.

(A1, B1) = (3,3) : A et B sont engagés dans une situation naturelle et tirent les bienfaits d'un supérieur commun.

(A1, B2) = (0,1) : A1 est critiqué (dès lors que les deux acteurs ne sont pas tous deux engagés dans la situation naturelle), B relativise et la critique de A lui cause donc peu de désagrément.

(A2, B1) = (1,0): B est critiqué, A relativise.

(A2, B2) = (2,2) : A et B relativisent et empêchent toute critique en suspendant l'exigence de justification.

Source: Thévenot, 1989, p. 177-178.

Toutefois, il faut bien se garder de confondre *relativisme* et *relativisation.* Le *relativisme* n'est pas la relativisation, il s'en distingue «par sa capacité à dénoncer le bien commun d'un point de vue général » (*Ibid.*, p. 414). Il prend en effet pour cible la possibilité de l'existence d'un bien commun. Il permet ainsi la dénonciation sans expliciter la position d'où la dénonciation est portée. « La réduction aux intérêts est l'un des instruments favoris du relativisme » (*Ibid.*, p. 415). Avec le relativisme, un pas de plus est franchi visant à mettre entre parenthèses les contraintes de la cité pour adopter une position d'extériorité par rapport aux mondes. Au nom d'un équivalent général, qui n'est pas le bien commun, on dénonce tous azimuts sans proposer un quelconque principe alternatif. Une illustration peut être trouvée dans la posture critique du «nihilisme nietzchéo-wébérien » qui, pour s'établir dans une position affranchie de la tyrannie des valeurs, retourne les valeurs les unes contre les autres (*Ibid*.).

tableau synthétique

Compromis	Arrangement	Relativisation	Relativisme
Critique possible	Ne suppose ni critique ni dénonciation	Fuite hors du différend	Dénonciation du bien commun d'un point de vue général
Implique un impératif de justification	Fuite hors de toute justification	Suspension de la contrainte de justification	Mise entre parenthèses des contraintes de la cité
Peut mener à la rupture si les limites sont franchies	Évite la dispute	Suspension de la question de l'accord	Adoption d'une position d'extériorité à l'égard du bien commun
Durable, mais fragile	Circonstanciel	Instable	Stable
D'ordre public	D'ordre privé	Local	Public
Dépassement des intérêts individuels	Convenances réciproques	Convenir de ce que rien n'importe	Réduction aux intérêts de chacun
Existence d'un bien supérieur commun	Inexistence d'un bien supérieur commun	L'épreuve de la réalité est écartée au profit d'un retour aux circonstances	Recours à un équivalent général qui n'est pas le bien commun
Permanent	Provisoire	Transitoire	Permanent
Universel	Contingent	Retour aux circonstances	Les êtres se trouvent confondus dans un même cosmos
Convention explicite	Implicite	Évite la clarification	Équivalent général

Les trois figures de *l'accord* expliquées ci-dessus - compromis, arrangement et relativisation – ont en commun d'être des types d'accord possibles vers lesquels s'orientent les personnes lorsque les épreuves de la réalité ne leur permettent pas de sortir de la crise (dispute, désaccord).

L'analyse de ces notions vient ainsi clore la présentation de l'architecture d'ensemble du modèle des EG. Dans son dernier livre, Boltanski a opéré un *déplacement théorique* non négligeable vers la phénoménologie et le structuralisme de Lévi-Strauss, ce qui n'est pas sans déconcerter même les plus proches. Il n'est bien évidemment pas envisageable de le discuter entièrement alors que nous nous apprêtons à conclure notre dernier chapitre. Il est toutefois un élément clé de l'analyse de Boltanski dont la discussion peut permettre de rendre compte de l'évolution de la pensée de l'auteur tout en restant dans le sillage de ce que nous venons de voir: il s'agit justement de la notion *d'arrangement* qui devient, dans *La Condition fœtale*, une figure centrale de l'architecture conceptuelle de cette sociologie de l'engendrement. Le clin d'œil à ce *tournant* dans la sociologie boltanskienne sera aussi l'occasion d'apprécier certaines limites du modèle des EG.

L'arrangement: figure centrale dans La Condition fœtale

Les métamorphoses des « domaines de la vie »

La principale originalité de la sociologie de Boltanski réside dans le fait que chaque ouvrage publié suppose un programme particulier de recherche, des investigations empiriques propres et constitue, si l'on peut dire, un « paradigme » à lui seul, avec tout ce que cela impliquerait sur le plan de la construction de l'objet, de l'appareillage conceptuel mobilisé et de la démarche méthodologique adoptée. D'une certaine manière, chaque ouvrage marque une étape décisive dans l'évolution de sa pensée. Porté par un élan novateur, il n'a cessé de revisiter le cadre théorique de ses analyses demeurant ainsi rebelle à toute forme d'orthodoxie et refusant de s'enfermer dans un quelconque modèle, y compris le sien. C'est à notre sens cet état d'esprit qui l'a conduit aux *infléchissements* que nous avons présentés plus haut et au *revirement* opéré dans son dernier ouvrage. De ce fait, il n'est pas, à première vue, aisé d'accompagner le passage menant des précédents travaux (*La Souffrance à distance*, 1993 ou NEC, 1999) au dernier travail sur *La Sociologie de l'engendrement et de l'avortement*

(2004). En outre, d'un point de vue *théorique*, nous ne sommes pas au bout de nos surprises! En effet, après les infléchissements apportés au cadre d'analyse du modèle des EG et la mise en évidence d'une nouvelle cité dans le NEC (*cf.* chap. 3, IV.6), nous avons à présent affaire à un véritable *renversement de perspective* puisque l'un des objectifs recherchés dans la CF, et non le moindre, est *de rapprocher sociologie pragmatique, structuralisme* et *approche phénoménologique.* Si le NEC fut qualifié, par certains, d'ouvrage ambitieux, la CF ne manquera de surprendre, même si la réaction des sociologues à son égard est plutôt mitigée. Quoi qu'il en soit, réunir dans un même geste ces trois perspectives théoriques, réputées pour le moins inconciliables, en bravant les sacro-saintes frontières disciplinaires, est pour le moins inhabituel. Nous verrons plus loin que, s'agissant de la phénoménologie, son choix a porté sur l'une de ses branches les plus contestées (*i.e.* marginalisées) par les autres tendances du mouvement phénoménologique.

Cependant, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'unité ou de problématique commune à l'ensemble de ses travaux; le fil d'Ariane que l'on pourrait repérer sans difficulté est la volonté de dégager les *grammaires* qui sous-tendent les phénomènes étudiés, que ce soit les grammaires de transformations du capitalisme ou celles de l'engendrement que nous allons tenter d'expliciter sommairement.

De l'aveu de plusieurs observateurs, *La Condition fœtale,* est un livre déconcertant, « terrible » (Karsenti, 2005), du fait du sujet traité et de la thèse défendue par l'auteur. Il se présente, d'une certaine façon, comme le pendant du *Nouvel Esprit du capitalisme,* mais, tandis que celui-ci porte sur les métamorphoses du capitalisme et l'avènement d'une nouvelle cité par projets, celui-là a pour objet l'étude des changements dans un domaine plus vaste, celui de *la vie*, c'est-à-dire « les transformations ayant affecté ce qu'on appelle habituellement les domaines de la vie et, particulièrement, les conditions de la reproduction, de la gestation et de la naissance» (CF, p. 11). La période choisie peut aussi coïncider avec celle du NEC puisque l'un des vecteurs essentiels de ces changements est la dépénalisation de l'avortement dans plusieurs pays européens dans les années 1960-1970, dont les effets sont parmi les plus marquants du dernier tiers du XX^{e} siècle. En effet, écrit Boltanski, «le rôle joué par la

législation de l'avortement dans les changements qui ont été liés aux mouvements des femmes et dans ceux qui ont affecté la vie privée dans ses dimensions familiales, affectives ou sexuelles est difficile à contester » (*Ibid.*, p. 12). En fait, c'est pour éviter de se fourvoyer dans les méandres de ce phénomène « protéiforme », inextricable, et contourner les prises de position *pour* (*pro-choice*) ou *contre* (*pro-life*) l'avortement que Boltanski choisit de prendre pour objet un « événement limité» – la légalisation de l'avortement, dont on n'a pas fini de mesurer les conséquences.

Restait en suspens le problème de la *neutralité axiologique*: à différents égards, la question de l'avortement «est le type même du mauvais objet pour un sociologue parce qu'il semble impossible de l'aborder avec le détachement requis » (*Ibid.*, p. 12). Elle est au centre de disputes et, de par sa « nature », elle ne laisse personne insensible et attise les passions menant très souvent à des prises de position et des opinions inconciliables. Or l'intention de l'auteur est justement de traiter de l'avortement «comme s'il s'agissait d'un objet sociologique parmi d'autres et comme les autres » et, par voie de conséquence, de respecter les exigences de la neutralité axiologique. Pour ce faire, il se propose de considérer les « opinions sur l'avortement » comme faisant précisément partie des données dont il cherche à reconstituer la logique et de replacer l'acte d'engendrer au cœur de sa démarche. Bruno Karsenti résume bien cette intention:

> « Au principe de ce livre, il y a l'exploration obstinée de cette tension profonde entre l'humanité de l'être engendré et cette humanité-ci, incarnée dans « celui-ci », singularisé et nommé. Plus radicalement, il s'agit de prendre la mesure du fait qu'engendrer est bien, à un certain degré, une activité: ce n'est pas quelque chose qui arrive passivement aux êtres humains, c'est quelque chose que les femmes *font*, et par quoi elles font des êtres sociaux. »
>
> Karsenti, 2005, p. 326.

En outre, la construction de l'objet « avortement » conduit à établir des *propriétés générales* permettant de circonscrire plus précisément les

contours de ce phénomène. Sur ce plan, les recherches en anthropologie sont d'un apport considérable pour mettre en exergue les *dimensions anthropologiques* de l'avortement. Boltanski se sert, notamment, de l'approche comparatiste de George Devereux, et, en s'appuyant sur ses travaux, fait ressortir *quatre propriétés* fondamentales de l'avortement:

- son caractère *universel*, en tant qu'il est une pratique connue par toutes les sociétés, bien que ce qui est universel soit moins la *pratique* elle-même que le fait de reconnaître la *possibilité* de sa réalisation;
- la *réprobation* dont il fait généralement l'objet, y compris de la part des femmes;
- une *tolérance* de fait à l'égard de sa pratique;
- le non-dit qui l'accompagne – généralement, il est accompli secrè*tement* – et qui fait qu'il est *sous-représenté*, qu'il n'existe pas à son sujet de représentations ou figurations symboliques.

Ces *propriétés* étant établies, la construction de l'objet n'est pas pour autant complètement achevée, car il demeure un écueil non négligeable que le sociologue se doit de dépasser. En effet, en raison de deux des quatre propriétés ci-dessus mentionnées, à savoir que l'avortement est une pratique généralement *réprouvée* tout en étant *tolérée* de fait, celui qui veut l'étudier se trouve face à un *déficit de représentation.* L'avortement demeure le plus souvent *dans l'ombre* et, par conséquent, les sociétés ne fournissent pas de descriptions conséquentes de ses pratiques, ce qui a amené Devereux à affirmer qu'il «n'occupe nulle part une position centrale dans la culture ». Il faut donc trouver un moyen pour contourner cette sous-représentation et accéder à de telles *pratiques officieuses.* Pour percer le secret de celles-ci et rendre compte de ces expériences, la *narration,* c'est-à-dire les *récits* que les femmes livrent de leurs expériences, est un biais heuristique dans la mesure où « l'avortement est peut-être une pratique difficile à montrer, mais [où] elle pourrait être plus facilement *racontée* » (CF, p. 35). Comme le commente Michael Fœssel:

> « Car sur quelle base le sociologue pourrait-il éclairer le secret de l'avortement si ce n'est depuis le témoignage de celles qui, indissociablement, l'ont subi et choisi? Le récit tient donc tout au long du livre une fonction révélante inappréciable: il est cette part de visibilité qui rend possible une enquête sur l'officieux. »
>
> Fœssel, 2005, p. 82.

Nous verrons que la *narration*, en tant qu'opération de *mise en intrigue*, selon la formule de Paul Ricœur, est primordiale pour l'accomplissement de la « seconde approche » visée par l'auteur, celle qui consiste à repartir de l'expérience telle qu'elle est *éprouvée par les personnes dans leur chair.* Il nous reste, pour clore ce paragraphe, à clarifier un dernier aspect important de la démarche: *il s'agit du déplacement que l'auteur opère de l'avortement vers l'engendrement.*

Jusqu'ici, il n'était question que d'avortement; or, contrairement à ce à quoi on pourrait s'attendre, le livre *porte moins sur l'avortement que sur l'engendrement.* Qu'est-ce à dire? D'abord, *l'engendrement précède l'avortement.* Par ailleurs, il se distingue foncièrement de l'« enfantement » dans la mesure où «tous les êtres qui se trouvent engendrés ne donnent pas lieu à la naissance d'enfants » (CF, p. 19). Enfin, sur un tout autre registre, les sciences sociales ont totalement négligé l'étude de la question de l'engendrement. Même si, en commençant, il voulait limiter ses investigations à l'avortement, Boltanski a dû, en avançant dans son travail, se déplacer de celui-ci vers l'engendrement pour comprendre comment s'opère la *confection sociale des singularités humaines.* Nous ne reviendrons pas ici sur l'analyse qu'il fait des processus de *singularisation* et de la question de l'*identité*, cela ayant déjà fait l'objet d'un traitement à part au chapitre 3(1.7). En revanche, il importe de voir comment l'auteur répond à la question liée à celle de l'engendrement: *comment fait-on des enfants humains?* C'est en partant de cette question qu'il va tenter de construire une *grammaire de l'engendrement.*

L'officiel et l'officieux selon Bourdieu

Mais la lutte pour le monopole de l'exercice légitime de la violence (c'est-à-dire, dans une société caractérisée par l'absence d'accumulation économique, pour l'accumulation du capital symbolique comme *crédit* collectivement reconnu) qui s'organise autour de l'opposition entre la raison collective et la raison privée, entre le responsable collectivement mandaté, entouré de la considération collective, et l'irresponsable déconsidéré, ne doit pas faire oublier l'opposition, nécessairement souterraine, entre l'officiel et l'officieux. La structure du système des catégories de pensée collectives pose, à titre d'axiome, que la concurrence pour le pouvoir officiel ne peut s'instaurer qu'entre les hommes tandis que les femmes peuvent entrer dans la concurrence pour un pouvoir par définition voué à rester *officieux* ou même clandestin et occulte. On retrouve en effet, sur le terrain de la politique, la même division du travail qui confie aux hommes la religion, publique, officielle, solennelle, collective, et aux femmes la magie, secrète, clandestine et privée. Dans cette concurrence, les hommes ont pour eux tous les instruments officiels, à commencer par les représentations mythico-rituelles et les représentations de parenté, qui, par la médiation de la réduction de l'opposition entre l'officiel et le privé à l'opposition entre le dehors et le dedans, donc entre le masculin et le féminin, établissent une hiérarchisation systématique vouant les pratiques féminines et tout ce qui en advient à une existence honteuse, clandestine ou, au mieux, officieuse: lors même qu'elles détiennent le pouvoir réel, et c'est souvent le cas, en matière de mariage au moins les femmes ne peuvent l'exercer complètement qu'à condition d'en laisser aux hommes toutes les apparences, c'est-à-dire la manifestation officielle, et de se contenter du pouvoir officieux de l'éminence grise, *pouvoir dominé* qui s'oppose au pouvoir officiel, en ce qu'il ne peut s'exercer que par procuration, sous couvert d'une autorité officielle, aussi bien qu'au refus subversif du briseur de jeu, en ce qu'il sert encore l'autorité dont il se sert.

Source: Bourdieu, 1972, p. 92.

Grammaires de l'engendrement: double contrainte et contradiction

Boltanski se propose de décrire les grammaires sociales sur lesquelles s'appuient les personnes pour s'orienter dans l'action. Pour ce qui est de la question traitée ici, il s'agit plus précisément d'une *grammaire de l'engendrement* à laquelle il consacre le chapitre I. Selon lui, l'engendrement et l'avortement sont deux actes indissociables ayant un caractère aussi bien *naturel* que *social.* En effet, ils ne renvoient pas seulement à la *reproduction biologique* mais aussi à la *reproduction* sociale et à la façon dont les sociétés envisagent « le découplage de la sexualité et de l'engendrement » (CF, p. 54). Le point de départ est l'établissement d'un « cahier des charges minimales » qui doit être respecté pour faire des êtres humains. Trois exigences se trouvent à la base de ce modèle minimal (*Ibid.*, p. 61-62) :

- *l'être doit appartenir à l'espèce humaine.* Cela ne va pas de soi puisque certains êtres peuvent avoir un caractère monstrueux. Dans certaines sociétés, en effet, on croit aux croisements de mauvais esprits avec des êtres humains;
- *il doit pouvoir être rangé dans des* « *classes* », considéré sous un *rapport* qui à la fois l'établit comme *équivalent* et comme *distinct* de certains êtres appartenant à l'espèce humaine. Un être inclassable, soutient Lévi-Strauss, ne peut pas prendre place dans les collectifs humains. Il doit être susceptible d'être classé, par exemple, selon le genre, le sexe, etc. ;
- *il doit pouvoir être singularisé.* Il ne faut pas confondre singularisation et individuation: les êtres humains sont singularisés, ne serait-ce que par la parenté ou le nom. Cela est nécessaire pour instaurer une *différence* susceptible de qualifier les êtres humains en tant que tels.

Partant de ce cahier des charges, Boltanski va porter l'attention sur la *création d'êtres humains nouveaux* ou, plus exactement, sur l'*engendrement.* Or, à ses yeux, c'est à partir de ce dernier que s'amorce la singularisation de ces êtres et, dès lors, « c'est en prenant pour objet les actes d'engendrement, responsables de la venue au monde social d'êtres humains nouveaux, que l'on peut trouver un chemin donnant accès aux

processus de singularisation » (*Ibid.*, p. 49). Celui-ci est un processus continu, allant de la conception à l'intégration d'un être dans un groupe social, si bien qu'elle s'amorce avec la *gestation*, ce qui a conduit l'auteur à avancer l'idée qu'elle est transmise par la mère. « L'humanité de l'être qui vient s'inscrire dans la chair après une relation sexuelle doit être, en quelque sorte, confirmée par la mère» (Boltanski, 2005a, p. 87).

La *grammaire* de l'engendrement qui émerge de ce modèle repose sur *deux contraintes contradictoires* qui opèrent sur un *plan structural.* Alors que la première implique une exigence de *différenciation* et de sélection, la seconde, venant en opposition, implique une exigence de *non-discrimination.* Boltanski les énonce comme suit (CF, p. 69 et 81):

(C1) – Il est nécessaire que soit marquée la différence entre les êtres engendrés par la chair et les êtres engendrés par la parole;

(C2) – Les êtres par la chair ne peuvent être distingués des êtres par la parole, en sorte que vous ne devez pas faire subir aux premiers un traitement que vous ne voudriez pas faire subir aux seconds.

«Les deux contraintes font système et sont dans une relation dialogique, en sorte que la seconde vient contredire la première qui, en quelque sorte, anticipe elle-même le démenti qui lui sera ainsi apporté » (*Ibid.*, p. 82). Intervient alors une distinction fondamentale entre deux « catégories» d'êtres humains: les «êtres engendrés *par la chair* » et les « êtres engendrés *par la parole* ». Les premiers sont le produit d'une relation sexuelle et s'inscrivent, en tant que fœtus, de manière *contingente* dans le corps de la mère. Ils ne deviennent des êtres *par la parole* qu'une fois *confirmés.* Les deux êtres peuvent être dissociés, comme par exemple: 1. des êtres qui sont humains *par la chair,* mais pas *par la parole,* c'est le cas de l'infanticide dans certaines sociétés, ou l'on peut faire disparaître un petit tant qu'il n'a pas été présenté, mis au sein, nommé; 2. des êtres qui sont de parole mais pas de chair, dans certaines constructions juridiques, comme dans l'affaire Perruche (Boltanski, 2005*a*, p. 87):

«Nous définissons un humain bien formé par le fait d'être issu à la fois d'un engendrement par la chair et d'un engendrement par la parole. Nous parlerons dans ce cas d'une confirmation par la parole de l'humanité par la chair. Cette conception suppose la référence à deux mouvements différents. Le premier est celui de la distinction entre ce qui provient de la chair et ce qui provient de la parole. Si cette distinction n'était pas réalisable, elle ne serait pas concevable. Or elle doit l'être pour que l'engendrement par la parole, dans son opposition à l'engendrement par la chair, puisse jouer comme opérateur de la différence. Le second est celui de leur convergence dans une unique entité: un être, humain par la chair, se trouve confirmé dans son humanité par l'action de la parole. »

CF, p. 69.

L'acte de *confirmation* est essentiel en ce qu'il représente la seule possibilité permettant au fœtus d'être humanisé par la parole de la mère ou d'une autre instance ayant autorité. «C'est le modèle de l'adoption par la parole qui exprime au mieux une entrée dans l'humanité que la seule naissance ne suffit pas à garantir » (Foessel, 2005, p. 78). La confirmation permet donc d'accorder une existence singulière et de marquer l'entrée du fœtus dans le monde social. Mais les êtres par la chair n'ont pas de *grandeurs propres* et, de ce fait, il ne peut y avoir aucune hiérarchie entre les fœtus, ce qui fait que le *choix* des êtres par la chair qui seront confirmés par la parole se fait de manière tout à fait *arbitraire.* La question est de savoir comment distinguer ou élire, mais sans choisir: pourquoi lui et pas un autre? Comment choisir les êtres qui seront confirmés par la parole sans les discriminer?

Les deux contraintes sous-entendent ainsi une *contradiction* abyssale que l'avortement fait surgir, dévoile, c'est pour cette raison qu'il doit demeurer *dans l'ombre :*

« Si l'avortement se trouve dissimulé tout en étant toléré et exclu de la fonction symbolique, c'est d'abord parce qu'il est le révélateur d'une contradiction qui se situe dans l'engendrement lui-même: pour échapper à la passivité animale, pour être vraiment humain, il faut que ce qui vient dans la chair ait été confirmé par la parole. »

Boltanski, 2005a, p. 87.

La contradiction est due au fait que l'avortement n'est plus vu comme un acte opposé à l'engendrement, mais comme un *horizon du possible* dans le processus même de l'engendrement. Le concept de *contradiction* se révèle central pour élucider la question de l'engendrement. Boltanski s'inspire de l'analyse que fait Lévi-Strauss des mythes (Lévi-Strauss, 1958, chap. XI). Pour ce dernier, en effet, le mythe fournit un système logique pour résoudre une contradiction en instaurant une médiation consistant à insérer des catégories intermédiaires entre les pôles de la contradiction. Autrement dit, il apparaît comme une tentative de réduire sur un plan symbolique des contradictions insolubles au niveau social.

Analysant le mythe, Lévi-Strauss montre que sa fonction consiste à prendre en charge et à résoudre les contradictions auxquelles peut se heurter l'esprit humain. Il fournit un modèle logique qui procède par la prise en compte de certaines oppositions en construisant une suite d'analogies emboîtées ou en cascades permettant de substituer à ces oppositions originelles d'autres plus faibles. Il illustre son propos par le mythe d'Œdipe. Celui-ci:

> «exprimerait l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme. La difficulté est insurmontable. Mais le mythe d'Œdipe offre une sorte d'instrument logique qui permet de jeter un pont entre le problème initial – naît-on d'un seul ou bien de deux? – et le problème dérivé qu'on peut approximativement formuler: le même naît-il du même ou de l'autre? »
>
> Lévi-Strauss, 1958, p. 239.

La contradiction est générée par le fait que l'on se demande: *comment on peut naître de deux*? Comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur mais une mère et un père en plus? Le mythe, comme les arrangements, permet d'atténuer une contradiction sans la dénouer. Boltanski fait le rapprochement entre *mythe* et *arrangement* voyant dans celui-ci un processus permettant d'estomper la contradiction générée par l'engendrement. Le procédé est similaire.

> « La contradiction présente pour les êtres humains en société un caractère insupportable (sans doute parce qu'elle inhibe l'action et, en entravant toute possibilité de coordination, débouche sur la violence), en sorte qu'un grand nombre de dispositifs sociaux, généralement associés à des idéologies, prennent un relief particulier quand on sait le rôle qu'ils jouent dans la réduction de contradictions spécifiques qu'ils peuvent, à défaut d'être en mesure de les résoudre, au moins atténuer ou dissimuler. »
>
> CF, p. 314.

Il y a donc nécessité pour les personnes impliquées dans un processus d'engendrement de résorber cette contradiction ou du moins d'en atténuer les termes. N'ayant pas à leur disposition de mythes faisant office de dispositif symbolique de réduction des contradictions, elles confectionnent leurs propres dispositifs, ce que Boltanski nomme des *arrangements.* Voyons ce qu'il en est plus précisément.

Les arrangements comme dispositifs symboliques d'atténuation des contradictions

Nous avons vu précédemment que la notion *d'arrangement* est présente dans le modèle des EG, bien qu'elle occupe un rôle « accessoire » par rapport notamment à celle de *compromis.* Sans revenir sur sa définition, rappelons simplement qu'il s'agit d'un accord *local, contingent.* C'est une « transaction au bénéfice des présents » et, de ce fait, tout ce qui exprime la complicité constitue une entrée dans l'arrangement (EG, p. 410).

Dans la CF, cette notion revêt un relief extrêmement important aussi bien sur le plan théorique que sur celui de l'analyse empirique (ce sont les femmes qui s'y réfèrent). L'auteur lui confère une place centrale pour pouvoir élucider la manière dont les femmes surmontent la contradiction générée par l'avortement. Dans cette perspective, l'arrangement a un sens différent de celui que lui donne Erving Goffman dans son livre *L'Arrangement des sexes* (Goffman, 2002). Chez Boltanski, les arrangements sont des *dispositifs sociaux* destinés à réduire les tensions que l'avortement fait paraître en estompant l'acte de confirmation. Ce

terme d'« arrangement », écrit Foessel, « dit bien le caractère précaire et fondamentalement instable des dispositifs qui président à la représentation qu'une société se fait d'elle-même: il vient même en lieu et place de l'« ordre symbolique » dont la rigidité toute substantielle sert généralement à résorber la contingence qui ne cesse de ressurgir au centre du lien social » (Foessel, 2005, p. 79). Les arrangements ont une vocation commune: ils n'abolissent pas la différence entre l'engendrement *par la chair* et l'engendrement *par la parole*, mais ils tendent à l'estomper et, par là, à éliminer ou à limiter au moins officiellement, les tensions avec la seconde contrainte de non-discrimination :

> « Ils concourent à ce que soit substituée à l'alternative entre confirmer ou ne pas confirmer par la parole les êtres conçus par la chair l'alternative entre soit ne pas engendrer, soit engendrer sous certaines conditions qui assurent l'accès des êtres ainsi créés à la singularité. »
>
> CF, p. 90.

Il suffirait, dès lors, que les conditions de l'arrangement soient réunies pour que tous les êtres engendrés puissent être considérés comme confirmés. Parmi les instances de confirmation, la mère, on l'a vu, occupe un rôle de premier plan puisque c'est elle qui confère la singularité à l'être qu'elle porte en exerçant son pouvoir de confirmation. Mais cela n'est pas suffisant: la mère a certes le *pouvoir,* mais il lui manque l'*autorité* nécessaire pour *légitimer* son acte. En effet, de tels actes ne peuvent être accomplis que si leurs auteurs détiennent une *autorité* pour agir. Mais à ce propos, Boltanski énonce un principe fondamental qu'il place au centre de l'ensemble de sa perspective, faisant office quasiment d'un axiome: «Aucun être humain ne peut posséder, par soi seul, l'autorité nécessaire pour créer un être humain et le déposer dans le monde» (*Ibid*., p. 93). La mère se trouve donc dans la nécessité de se référer à une autorité *extérieure* en mesure de légitimer son acte. Le pouvoir de la mère se trouve ainsi subordonné à une *instance extérieure de confirmation.* Tout se passe comme s'il en allait ainsi de la faculté d'engendrer: «Tandis que l'engendrement par la chair manifeste d'abord l'actualisation d'un pouvoir

dont les femmes sont détentrices en tant qu'êtres vivants, la confirmation par la parole s'inscrit dans une relation d'autorité » (*Ibid.*, p. 93).

> «Les arrangements en matière d'engendrement qui permettent d'estomper la tension entre les deux contraintes consistent à déplacer l'opération de confirmation de façon à la reporter en amont de la mère (qui en a pourtant seule le pouvoir) au plus près de l'instance source d'autorité. La nécessité, pour donner autorité, de prendre appui sur une institution est liée, au moins pour une part, à la tension entre ce qui relève des circonstances, nécessairement changeantes et ce qui doit être établi de façon durable. L'institution est précisément ce qui est censé se tenir de façon permanente à l'abri des changements chaotiques ou fortuits qui découlent du changement des circonstances. »
>
> *Ibid.*

Les arrangements sont donc des mécanismes sociaux permettant à des instances extérieures d'intervenir (Dieu, la parenté, l'État) pour opérer une répartition des responsabilités où la femme n'est plus seule face aux deux contraintes qui se contredisent et qui entrent par là en tension l'une avec l'autre. Il s'agit d'une opération de *déplacement* ou de *transfert* d'autorité nécessaire pour confirmer par la parole les êtres venus dans la chair. Contrairement au *déplacement* suscité par le nouvel esprit du capitalisme et analysé au chapitre I (§ II.4), ici le déplacement est ce qui permet de rendre une situation tragique et brûlante, supportable voire acceptable. Mais cela ne se fait pas sans quelques sacrifices et concessions puisque la mère se trouve dépossédée de son pouvoir de confirmation par la parole de l'humanité de son être:

> « En ce sens, et si l'on prend un point de vue « moderne » qui définit la mère en tant que «personne individuelle », par son droit à l'« autonomie », on peut dire que les arrangements [...] concourent toujours à déposséder la mère de l'autorité qui lui serait nécessaire pour exercer, en pleine lumière, son pouvoir de confirmation. Mais, d'un autre point de vue, on peut considérer aussi que, par ces dispositifs, la mère se trouve soulagée du fardeau d'avoir à mettre en œuvre, à titre propre, son pouvoir de sélection. »
>
> *Ibid.*, p. 94.

• *Types d'arrangements*

Partant de ces analyses, Boltanski met en évidence l'existence de plusieurs types d'arrangements. Il y a d'abord ceux, au nombre de trois, qui ont un caractère historique et dont il établit les modèles en s'appuyant sur des travaux classiques d'histoire sur la fécondité, le mariage, la famille ou l'enfance. Il y a ensuite un nouveau type qui serait en cours de formation et dont l'auteur se propose d'esquisser le modèle en partant des entretiens qu'il a réalisés sur l'avortement. Deux paramètres sont mis à contribution pour distinguer les quatre types d'arrangement:

- la façon dont est agencée la relation typique entre sexualité et engendrement;
- le caractère de l'instance extérieure aux personnes dont l'autorité est invoquée pour que soit considéré comme préconfirmé (ou non) l'enfant à naître.

Notons que les arrangements à caractère historique ont prévalu à différents moments de l'histoire et, certains se sont parfois chevauchés. Du reste, ils ont en commun d'avoir marqué par leurs empreintes les sociétés occidentales. Il convient maintenant de voir de plus près les spécificités de chaque modèle d'arrangement.

1. *Arrangement spirituel avec le Créateur*

C'est le modèle le plus large dans lequel l'accent est mis sur le rôle de Dieu dans l'engendrement: l'être qui vient dans la chair est déjà préconfirmé dans son humanité par la volonté de Dieu; c'est Dieu qui l'a voulu. Les êtres par la chair sont donc considérés comme des enfants de Dieu. Ce mode de préconfirmation a pour conséquence, d'une part, une accentuation de la valeur de l'engendrement par rapport à la sexualité et, d'autre part, que tous les êtres par la chair se valent, ce qui exclut toute possibilité de sélection par l'État, le géniteur ou la parenté.

Cependant, les exigences découlant de la préconfirmation peuvent, dans certains cas, être contournées. Ainsi, par exemple, l'élimination d'enfants non baptisés durant le Haut Moyen Âge était plus fortement

réprimée que celle des enfants baptisés. La raison étant que ces derniers sont promis au paradis, à la béatification céleste, du fait de leur innocence retrouvée, alors que le sort des premiers est incertain après la mort.

> « Sachant que la mort d'un nourrisson, une fois baptisé, conduisait cet être innocent parmi les anges, où il était mieux que parmi les humains, on pouvait se laisser aller à une certaine négligence à son égard susceptible d'entraîner sa disparition, surtout s'il était considéré comme ne manifestant pas un grand appétit de vivre. »
>
> Ibid., p. 104.

2. *Arrangement domestique avec la parenté*

C'est un modèle fondé sur l'opposition entre *légitimité* et *illégitimité* que ce soit pour déterminer le statut de l'enfant ou celui du rapport sexuel. La sexualité et l'engendrement sont *disjoints.* L'instance de préconfirmation est la parenté, car c'est la légitimité ancestrale qui est le point central. L'être venu dans la chair sera confirmé à condition qu'il trouve une place singulière dans un réseau de *parenté:* il doit être *légitime. La légitimité vaut pour préconfirmation.* La mère légitime a le pouvoir de faire disparaître l'enfant – en prenant un grand risque -, mais elle ne détient pas l'autorité nécessaire pour confirmer l'être qui vient dans sa chair. Cet arrangement repose sur une convention comportant une clause essentielle à son maintien qui, de *l'intérieur,* est considérée comme un *idéal* et, de l'*extérieur,* comme une *fiction.* Selon cette clause, si l'acte sexuel est accompli dans des conditions *légitimes,* il doit engendrer des êtres qui sont alors préconfirmés ; en revanche, si la sexualité est *illégitime,* elle ne doit pas engendrer. L'arrangement domestique instaure donc des dispositifs permettant d'éliminer les êtres illégitimes dont la confirmation pose problème. (On peut en faire des êtres marginaux ou encore les adopter afin de leur redonner une légitimité).

3. *Arrangement socialement utile avec l'État*

Sa particularité est qu'il est peu pratiqué, en revanche, il est assez développé sur le plan théorique. L'instance de préconfirmation de l'enfant

à naître est l'État-nation. Celui-ci détient en outre l'autorité pour sélectionner les fœtus en fonction du *mérite*. L'être est confirmé lorsqu'on «peut s'attendre à ce qu'il puisse occuper une place dans la société nationale et y jouer un rôle utile à la collectivité» (CF, p. 114). Dans cet arrangement, l'*utilité sociale* occupe une place primordiale, ce qui fait que la sélection se fait en fonction du *mérite*. « Mais, ni le fœtus ni même les nouveau-nés n'ont vraiment la possibilité de montrer ce dont ils seront capables une fois jetés dans le monde ». Ce genre d'arrangement doit nécessairement reposer sur des savoirs spécifiques, sur des sciences (*Ibid.*, p. 114). L'évaluation de l'utilité sociale est dès lors effectuée par des spécialistes (médecins, démographes, etc.) qui font la jonction entre l'espace étatique et l'espace «privé ». Ce sont ces scientifiques qui font des prévisions concernant l'utilité future des êtres engendrés dans la chair.

En filigrane se profile l'idée de contrôler les pratiques des mères et de protéger les filles de l'avortement qui peut mettre en péril leur santé et leur capacité reproductrice. De ce fait, l'avortement ne devait plus être réalisé en dehors de l'institution médicale, sous peine de sanction pénale. Mais cette pénalisation s'est avéré un échec: le nombre d'avortements clandestins était très élevé (avant la légalisation de l'avortement par la loi Veil de 1976, on comptait, en France, entre 400 000 et 600 000 avortements clandestins). L'arrangement avec l'État ne s'est donc jamais imposé et l'interruption volontaire de grossesse (IVG) est dépénalisée, ce qui lui a permis d'acquérir une dimension publique. Cette dépénalisation est d'une certaine manière l'échec avoué de l'arrangement avec l'État, ce qui signe sa fin.

La caractéristique essentielle des trois arrangements que nous venons de présenter est qu'ils opèrent un déplacement de l'autorité responsable de la confirmation de l'enfant à naître vers une instance extérieure qui dépasse les personnes. Bien qu'ils ne soient plus aujourd'hui dominants, ces arrangements ne sont pas pour autant complètement abandonnés.

> «On trouve toujours des femmes pour penser que le Créateur a quelque chose à voir avec la grossesse [...] ou des couples que ne répugne pas le fait que leur activité sexuelle soit associée par leurs proches à la venue d'enfants qui viendront s'inscrire dans le cadre parental [...] ; de même, l'État ne s'est pas complètement retiré du

> domaine de l'engendrement, même si le projet de gérer rationnellement la quantité et la qualité de la population a été en grande partie abandonné. »
>
> Ibid., p. 127.

En dépit de la persistance des trois arrangements, des changements profonds ont eu lieu pendant les trente dernières années entraînant l'apparition d'un *nouveau modèle d'arrangement* qui serait en cours de constitution, celui du projet parental, dont nous allons présenter les principaux traits.

4. *Le projet parental*

C'est le nouveau modèle d'arrangement *émergent* qui se met en place depuis une trentaine d'années. Boltanski tient à souligner qu'il ne s'agit nullement d'un modèle généralisé ou dominant. Il ne reste pas moins vrai que, à l'instar de ce qui s'est passé dans la sphère économique, à savoir l'avènement de la *cité par projets* suite aux transformations du nouvel esprit du capitalisme, «des indicateurs statistiques témoignent d'un changement allant dans le sens d'un déplacement de la vie sentimentale et sexuelle du mariage dit « traditionnel » vers une organisation «par projet » caractérisée par une alternance, selon des modalités complexes, entre célibat, vie en commun, mariage, divorce, etc. » (CF, p. 138).

Nous sommes donc face à des processus de déplacement analogues à ceux que nous avons examiné précédemment (chap. 1 § II.4). Évidemment, Boltanski fait lui-même le rapprochement et confirme, de surcroît, l'hypothèse émise dans le NEC, « d'une extension du monde connexionniste, au-delà de la sphère du travail » (*Ibid.*, p. 137). La *cité par projet*, en effet, s'étend également à la vie sentimentale et sexuelle si bien que le mode d'engendrement des êtres humains devient désormais de plus en plus tributaire de l'idée de projet, ce que l'auteur propose d'appeler la *conception par projet.* Le projet désigne ici « l'accord par lequel se tiennent un homme et une femme dans l'intention de réaliser un enfant » (Ibid., p. 132). Ce projet ne suppose pas nécessairement le

mariage, ni même la cohabitation, il s'agit, plus précisément, d'un projet spécifique qui engage des partenaires par référence à un objectif précis.

Ces descriptions émanent de l'enquête réalisée auprès des femmes ayant avorté. C'est en prenant appui sur leurs arguments que l'auteur fait ressortir cet arrangement centré sur la notion de projet parental. Il apparaît, en effet, que ce n'est plus Dieu, la parenté ou l'État qui peuvent intervenir pour résorber les contradictions liées à l'avortement, mais c'est le projet parental qui représente aujourd'hui l'instance extérieure permettant de régler les arrangements autour de l'engendrement.

La question, observe Bruno Karsenti, est alors la suivante: à quoi la femme peut-elle s'adosser, quel transfert peut-elle s'autoriser dès lors que les instances supra-individuelles de l'Etat, de la famille ou de Dieu ne s'occupent plus prioritairement d'arranger la préconfirmation ? La réponse est sans ambiguïté:

> « Pour que la contingence de la création d'un être nouveau acquière une structure de nécessité, pour que l'être par la chair soit confirmé dans sa singularité, pour que ce qui arrive n'arrive pas « par hasard » – bref, pour que l'activité d'engendrement assume son statut d'activité et ne sombre pas dans une passivité à laquelle ne peut se résoudre le sujet humain -, le seul support désormais réside dans le plan d'action commun du projet. »
>
> Karsenti, 2005, p. 334.

Ce dernier arrangement, comme les précédents, dissocie la sexualité de l'engendrement, mais, contrairement aux trois autres, il place au premier plan la sexualité au détriment de l'engendrement. L'instance extérieure supra-individuelle de confirmation du fœtus est le projet parental.

> «Même si cette instance est le résultat de l'engagement réciproque de deux personnes individuelles dans un plan d'action commun, elle prend bien, sur le modèle du contrat, un caractère supra-individuel, au sens où ceux qui se trouvent engagés ne sont plus libres de se délier au gré des circonstances. Le projet acquiert ainsi une extériorité par rapport aux personnes et, notamment, une dimension temporelle qui lui est propre. »
>
> CF, p. 135.

Comme le contrat, le projet parental est supérieur aux partenaires qui s'y engagent. La nouveauté avec cet arrangement est qu'il intègre explicitement la possibilité de l'avortement. Celui-ci vient, en effet, pallier les échecs de l'arrangement avec l'État, de la contraception.

Les quatre modèles d'arrangement

Modèles d'arrangement	Avec le Créateur	Avec la parenté	Avec l'État	Avec le projet parental
Instance de préconfirmation	Dieu	La parenté	L'État	Le projet
Condition de la préconfirmation	Tout être qui vient dans la chair est confirmé par la parole	L'être sera confirmé s'il entre dans un réseau de parenté et y trouve une place singulière	L'être sera confirmé s'il peut occuper une place dans la société et être utile à la collectivité	L'être sera confirmé s'il s'inscrit dans un horizon d'attente, un projet précis défini par deux partenaires
Résolution des défaillances de l'arrangement (cas où les conditions ne permettent pas la préconfirmation d'un être venu dans la chair)	Dispositifs permettant de contourner la préconfirmation et d'éliminer les nouveau-nés qui ne conviennent pas (négligence envers les nourrissons baptisés ce qui conduit à leur mort)	Dispositions permettant d'éliminer les êtres illégitimes dont la confirmation pose problème (adoption, marginalisation)	Avortement dans un cadre légal avec l'appui des institutions médicales	Avortement intégré explicitement dans ce mode d'arrangement

Compromis versus arrangement: d'une visée du bien commun à une logique du moindre mal

L'attention accordée aux arrangements que nous venons de voir émane de l'importance de la place des *contradictions* dans les processus d'engendrement et dans les pratiques d'avortement. En effet, ces dispositifs sociaux, on l'a vu, visent à atténuer ou à contourner ces

contradictions. La question qu'on pourrait se poser est la suivante: pourquoi des arrangements plutôt que des compromis?

On sait, à cet égard, que les deux – arrangement et compromis – sont des dispositifs sociaux permettant à des acteurs de surmonter des situations de conflits, de désaccords ou de contradictions. Mais on sait aussi, suite à l'analyse menée par Boltanski, que l'avortement *échappe à l'empire de la justice* (CF, p. 315), qu'il ne peut pas être justifié en référence à des principes de justice ou de valeurs axiologiques et que, par voie de conséquence, le mode de résolution des contradictions qu'il génère ne peut être orienté vers le bien commun. Or le propre du compromis est de concilier divers bien communs.

> « Le compromis demande que les différents bien en concurrence soient rapprochés de façon, en quelque sorte, à se limiter les uns les autres sans qu'un bien ne l'emporte au point d'éliminer la référence à des biens alternatifs. »
>
> Ibid., p. 316.

L'élaboration d'un compromis résulte toujours de la recherche du bien commun faisant référence à plusieurs mondes afin d'éviter l'épreuve de force. À l'évidence, dans l'avortement, certains êtres « candidats » à l'entrée dans l'humanité se trouvent détruits et, de fait, n'accèdent pas à la commune humanité. La voie du compromis suppose, comme condition nécessaire, «que les différents êtres – personnes, choses, artefacts, animaux, etc. – qui participent à ce compromis puissent demeurer en présence les uns des autres dans le cadre du compromis qui a été forgé, c'est-à-dire, au minimum, qu'ils soient protégés de la destruction. Or, dans le cas de l'avortement, il existe au moins un être, le fœtus, dont il faut bien décider s'il sera maintenu en vie ou détruit, sans qu'il existe de solution intermédiaire à cette alternative » (*Ibid.*, p. 316). *L'épreuve est donc réversible.* Du fait de cette violence primordiale, « la solution consistant à faire transiter un même être, déjà identifié dans ce qu'il a de propre, entre des mondes différents ne peut s'appliquer » (*Ibid.*, p. 315). La solution de *compromis* ne peut être retenue puisqu'il n'existe aucun

bien supérieur et, de surcroît, ce type d'accord n'est adapté qu'au traitement des problèmes *publics*, aux situations qui ont un caractère *officiel*. Or, on a bien vu que l'avortement relève strictement de l'*officieux*. Par conséquent, la voie tracée par le modèle des cités ne peut être suivie. D'où la nécessité de distinguer deux voies possibles:

- la première, explorée dans *De la justification*, « consistant à distribuer, entre des situations et des séquences temporelles différentes, différents types d'exigences normatives, également dotées par les personnes d'une validité universelle bien qu'elles soient incompatibles entre elles ». Elle concerne, en général, le modèle des cités et implique à la fois une pluralité de biens communs et la possibilité de forger des compromis entre ces différents biens.
- la seconde, explorée dans *La Condition fœtale*, «consistant à hiérarchiser différentes conséquences de l'action dans une logique du moindre mal » (*Ibid.*, p. 16). Cette seconde solution suppose la mise en œuvre d'arrangements ne nécessitant pas la référence à un bien commun et échappant à tout impératif de justification. *On passe ainsi d'une forme de l'action ayant pour visée le bien commun à une autre forme de l'action ayant pour logique le moindre mal.* Boltanski utilise la notion de moindre *mal* dans son acception *technique*, à savoir: *peut-on faire de l'avortement un bien ou au moins une action neutre par rapport à la distinction du bien et du mal*? (Boltanski, 2005, p. 90). Dans ce sens, on peut trouver une analyse détaillée, d'un point de vue philosophique, chez Vladimir Jankélévitch, notamment le chap. III intitulé: «Le moindre mal et le tragique de la contradiction» (Jankélévitch, 1981, p. 92 à 150).

Le recours à la notion de *moindre mal* offre à Boltanski la possibilité de réfuter, en se basant sur une argumentation serrée, les points de vue antinomiques aussi bien de ceux qui sont favorables à l'avortement (*pro-choice*), pour qui celui-ci *est un bien*, que de ceux qui lui sont défavorables (*pro-life*), pour qui l'avortement *est un mal*. Il passe en revue de nombreuses positions, allant des «anti spécistes » (un « spéciste » est celui qui pense que l'espèce humaine est supérieure aux autres

espèces) dont la figure emblématique est celle de Peter Singer, jusqu'au courant féministe, en montrant que leurs réponses, en termes de *bien* et de *mal*, pour dire vite, sont tronquées. Ces réponses clivées, soutient-il, «disposaient de peu d'instruments conceptuels pour penser cette relation d'êtres différents et pourtant dépendants qui est celle de la grossesse » (Boltanski, 2005, p. 92). L'avortement ne peut être un *bien en soi*, il est toujours, d'une façon ou d'une autre, un *mal,* bien qu'il puisse être un *mal nécessaire.* C'est pour cette raison qu'il est réprouvé *en principe* mais toléré en *pratique* (CF, p. 38). On ne peut le *légitimer,* mais il n'en demeure pas moins nécessaire de *l'excuser, de fermer les yeux* à son égard. Or affirme l'auteur:

> « Ce sur quoi il *vaut mieux* fermer les yeux, c'est d'abord ce que l'on désapprouve ou, au moins, ce que l'on ne juge pas être un bien, sans être pourtant en mesure de le changer ou, pour être plus précis, ce dont on pressent que les efforts pour le changer feraient *plus de mal que de bien.* Le décalage entre l'officiel et l'officieux, entre ce qu'il est bon de dire et ce qu'il vaut mieux taire, tiendrait donc moins à un différentiel d'information (...), de connaissance ou de conscience qu'à une idéalisation de certaines formes du bien et à une hiérarchisation implicite de différents types de maux conduisant à opter pour une logique du *moindre mal.* »
>
> *Ibid.*, p. 40-41.

L'arrangement est le dispositif qui permet de mettre en pratique la *logique du moindre mal* parce que sa réalisation s'effectue dans l'*ordre du singulier, en privé.* Dans l'arrangement du moindre mal, il y a nécessité de *hiérarchiser* des maux différents dans des situations particulières. Autrement dit, le moindre mal est un mal considéré en termes de « casuistique », jugeant *au cas par cas* des *questions difficiles* de manière à établir un ordre préférentiel entre elles: c'est le cas de l'avortement, de l'euthanasie ou de certaines décisions touchant à la bioéthique, etc. Dans les situations où la référence au moindre mal est invoquée ou s'impose comme « solution » à un cas particulier, les personnes auront tendance à éviter toute *publicité*: « On peut certes en parler, mais plutôt dans une relation privée, *officieuse*, ou encore dans des situations protégées par un

secret institutionnel, à une personne susceptible de comprendre les excuses invoquées... » (*Ibid.*, p. 317).

> « Face à des cas de ce genre, l'exploration d'une voie pour atténuer ou estomper la contradiction se détournera de la question du ou des bien(s) pour s'orienter vers celle du mal ou des maux. L'opération consistera alors à ordonner différentes expressions du mal de façon à orienter l'action par référence à *une logique du moindre mal.* Mais un mal, même s'il est tenu pour moins grand qu'un autre mal qu'il permet d'éviter, n'en reste pas moins un mal, en sorte qu'il est difficile de s'en réclamer publiquement comme on le ferait d'un bien. Tandis que l'action orientée vers le bien se trouve affrontée à une exigence de *justification,* l'action qui se guide sur une logique du moindre mal ne peut fournir que des *excuses*. Or les excuses, à la différence des justifications, ne prétendent pas à la légitimité mais font plutôt valoir que les circonstances (atténuantes) ont été telles qu'il n'était pas permis de se couler dans le moule de l'action légitime. »
>
> *Ibid.*, p. 316.

En définitive, il ressort de l'analyse que l'avortement paraît difficilement «légitimable » et, dans le même temps, il n'est pas non plus pénalisable. Et c'est la logique du moindre mal qui permet de sortir de ce dilemme moral, induit, à l'évidence, par les contraintes et les contradictions inhérentes à l'acte d'engendrement. Boltanski fournit, pour illustrer son propos, l'exemple de la loi Veil de 1975 qui se présente comme une loi de *moindre mal.* Selon lui, «elle ne fait en rien de l'avortement un bien et du même coup n'en assure pas la légitimation. Elle admet seulement que, dans certaines circonstances, l'avortement qui est un mal, peut être pratiqué si, et seulement si, ce mal empêche l'accomplissement d'un mal plus grand encore » (*Ibid.*, p. 228).

À travers les précédents développements, nous avons pu faire ressortir les principaux enjeux de cette sociologie de l'engendrement préconisée par Boltanski. Il nous reste à élucider la problématique théorique préconisée par l'auteur.

Vers un nouveau paradigme ralliant pragmatique, structuralisme et phénoménologie ?

L'une des visées de Boltanski dans son dernier ouvrage est de rapprocher sociologie pragmatique, structuralisme et approche phénoménologique. Cette ouverture vers d'autres horizons théoriques s'est imposée d'elle-même du fait que le modèle des cités se trouvait, à certains égards, en porte-à-faux d'une pratique *injustifiable.* À l'évidence, les contraintes *incompatibles* qu'engendre l'avortement ne pouvaient faire l'objet d'un *accord justifié.*

On sait que, selon ce modèle, les personnes peuvent « faire légitimement l'objet de jugements différents dans une pluralité de mondes constitués autour de principes différents de mise en équivalence de ses épreuves propres et d'un ordre des grandeurs qui lui est spécifique ». La question est de savoir si les deux contraintes de l'engendrement ne nous empêchent pas de saisir les mêmes êtres, en l'occurrence les fœtus, dans des mondes différents en sachant que ces derniers entretiennent des rapports conflictuels entre eux.

Pour cette raison, selon Boltanski, la voie tracée par le modèle des cités ne pouvait être adoptée pour deux raisons principales. La première est celle qui l'a amené à se demander ce qu'il faut entendre par l'affirmation que les *personnes peuvent parcourir différents mondes.* Soit on considère que ce ne sont pas les mêmes personnes qui parcourent les différents mondes auquel cas la compatibilité entre les mondes et même celle de leurs relations se dissipe; soit on considère qu'il s'agit des *mêmes* personnes « mais saisies sous des qualifications ou dans des états différents, et alors il faut s'interroger sur la façon dont s'établit cette *ipséité* minimale absolument nécessaire à la cohérence du modèle » (CF, p. 83). La perspective adoptée par l'auteur cherche à reprendre à nouveaux frais la question de la *commune humanité* afin de la problématiser et non de la considérer en tant qu'axiome, ce qui était le cas dans le modèle des EG.

La seconde raison a trait à la *réversibilité* des états. Si l'on dit que ce sont les *mêmes* personnes qui parcourent différents mondes, cela supposerait que les états sous lesquels elles sont appréciées dans chacun de ces mondes soient *réversibles.* Or l'un des traits les plus saillants de l'avortement est son caractère *irréversible.* En effet, «l'établissement de la différence entre les êtres par la chair et les êtres par la parole suppose que

soit maintenue la possibilité que *certains* êtres par la chair se trouvent détruits » (CF, p. 84). Certains êtres ne peuvent donc jamais accéder à un état de grandeur supérieur. Par conséquent, la contradiction entre les deux contraintes d'engendrement ne peut être résorbée en les distribuant entre les différents mondes (CF, p. 315).

Face à ces limites inhérentes au modèle des cités, Boltanski se trouve amené à solliciter l'apport d'autres perspectives théoriques. L'enjeu majeur est de construire un *nouveau cadre d'analyse* permettant de faire converger «trois approches distinctes rattachées à des traditions intellectuelles qui ont souvent du mal à s'entendre » (CF, p. 16). Nous allons donner un aperçu rapide des deux premières en nous attardant un peu plus sur la troisième.

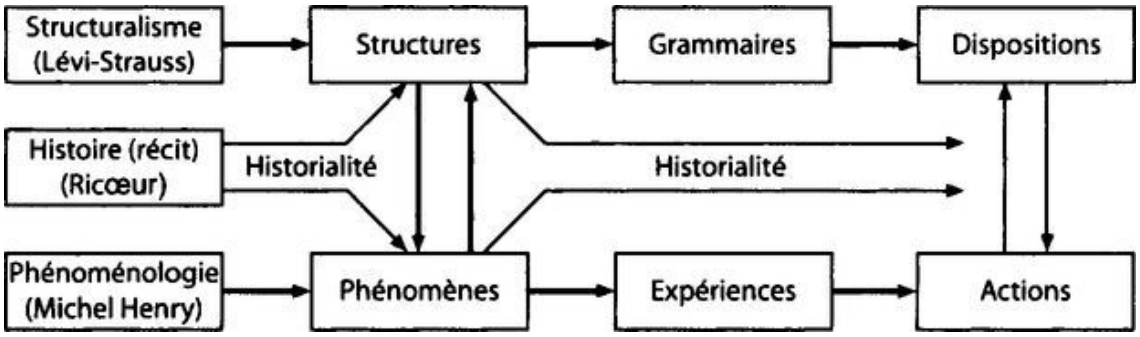


Figure 10

. Les trois approches de La Condition foetale

• *L'approche grammaticale*

Elle se préoccupe des structures et des contraintes qui pèsent sur les actions des personnes. Nous ne sommes pas loin ici de la grammaire des cités, mais il faut relever néanmoins une modification dans la définition même de la notion de « grammaire », ce qui entraîne, de facto, des conséquences sur le plan analytique. Nous avons pu voir dans le chapitre 1 que le modèle des EG emprunte la notion de *compétence* à la *grammaire* générative de Noam Chomsky, cherchant à construire une grammaire des formes de l'accord à partir des justifications des acteurs. Cet emprunt se réfère en fait au *modèle classique* de la grammaire

générative tel qu'il fut développé dans les années 1960-70, notamment dans *Aspects de la théorie syntaxique* (1971).

Depuis, plusieurs modèles se sont succédé, amenant Chomsky, à chaque étape de l'évolution de sa théorie, à proposer une nouvelle version de son modèle. Il ne nous revient pas ici de présenter les différents épisodes de cette «révolution Chomskyenne », l'ouvrage de Jean-Élie Boltanski fait le point sur la question (Boltanski, 2002). De la succession de modèles, dont la discussion demanderait de longs développements, on se contentera de mentionner un épisode particulier: celui de la *théorie de l'optimalité* qui est l'un des traits les plus marquants de la dernière version de la grammaire générative; Boltanski s'en est d'ailleurs justement servi pour construire la grammaire de l'engendrement.

Dans les années 1990, Chomsky lance un modèle nouveau qu'il a baptisé «Programme minimaliste » (*Minimalist Program*). Comme le laisse entendre son nom, celui-ci n'est pas une théorie mais un *programme de recherche* visant à penser de manière entièrement nouvelle le lien entre le son et la signification. De ce programme découle la *théorie de l'optimalité* dont la particularité, à la différence de la grammaire générative classique, est de tenir compte des contraintes universelles incompatibles propres à une langue. Ces contraintes seraient *hiérarchisées* et constituées par des «règles idiosyncrasiques ». Comme l'observe le linguiste Boltanski, la théorie de l'optimalité «a attiré l'attention sur une notion fondamentale et dont jusqu'ici la linguistique ne s'était guère avisée, à savoir, celle d'*exigences conflictuelles* au cœur du langage, les grammaires des langues particulières n'étant rien d'autre que des efforts *pour résoudre ces conflits* » (Boltanski, 2002, p. 160).

C'est cette démarche consistant à considérer les langues comme des répertoires de règles permettant de résorber les contradictions entre des contraintes incompatibles ou d'établir entre elles une hiérarchie qui est à l'origine de l'approche grammaticale de l'engendrement de Boltanski: cette dernière a pour objectif de « modéliser les tensions qui l'occupent

et, du même coup, de mieux comprendre les dimensions de l'avortement qui intéressent la sociologie» (CF, p. 42). L'approche grammaticale se préoccupe donc de mettre en exergue les compétences des acteurs et les contraintes cognitives qui pèsent sur leurs actions.

> « Elle se saisit de faits, prélevés dans un corpus et cherche à les organiser de façon à établir un modèle tel qu'ils puissent être disposés les uns par rapport aux autres selon une logique susceptible de les intégrer de façon intelligible et sans reste, un peu à la façon dont s'y prend la linguistique pour établir, en phonologie, des traits pertinents et, dans le domaine de la syntaxe, des schèmes génératifs dont l'organisation définit un modèle de compétence. »
>
> CF, p. 16.

L'approche grammaticale à un caractère *objectiviste* dans le sens où elle cultive une position d'*extériorité* par rapport à *l'objet.* Autrement dit, elle «ne suppose pas de s'interroger sur les phénomènes, c'est-à-dire sur la façon dont les personnes font l'épreuve du monde lorsqu'elles entrent en relation avec les faits dont le modèle offre une représentation organisée » (CF, p. 16).

Pour ce qui est de l'engendrement, cette grammaire renvoie, comme on l'a vu, aux contraintes qui pèsent sur «la confection des êtres humains nouveaux» pour qu'ils puissent venir au monde et trouver place parmi les autres humains. Comme on le voit, cette première approche est dépourvue de dimension historique et n'a pas tellement d'ancrage dans l'expérience des acteurs. D'où la nécessité de faire intervenir une approche susceptible de remédier à de telles insuffisances.

• *L'approche historiale*

Elle vise à conférer au modèle de compétence une dimension diachronique, une temporalité longue et, plus précisément, à inscrire les contraintes d'engendrement dans le processus historique qui a rendu possible leur stabilisation ou leurs transformations. L'enjeu est de montrer comment ces contraintes «se sont manifestées différemment et

ont, par conséquent, pesé différemment sur les actions des personnes qui s'y trouvaient soumises, dans différents contextes historiques » (CF, p. 18).

> « Elle consiste à prendre en compte la façon dont les contraintes [...] ont, plongées dans la temporalité, généré différents états de réalité qui, bien qu'ils puissent coexister, au moins partiellement, gagnent en intelligibilité quand on les décrit dans leur succession. »
>
> CF, p. 18.

Pour rendre compte du caractère historique du modèle de compétence, deux voies sont explorées par le sociologue: l'une prend appui sur des travaux d'historiens, démographes... et sur les documents d'archive et l'autre prend appui sur des récits et témoignages biographiques de personnes, en l'occurrence, des femmes ayant vécu une expérience d'avortement. Dans le premier cas, Boltanski a pu mettre en évidence l'existence de modèles d'arrangement qui se sont formés à des périodes historiques différentes (les arrangements avec Dieu, la parenté, l'État), dans le second, les entretiens avec les femmes laissent entrevoir l'avènement d'un nouveau type d'arrangement (le projet parental) en cours de formation depuis les années 1970.

À ces deux approches vient s'ajouter une troisième dont le souci est de rendre compte de l'expérience singulière des personnes.

• *L'approche phénoménologique*

Cette dernière est la plus originale, mais aussi la plus surprenante. L'analyse ne porte plus seulement sur le plan grammatical des contraintes de l'engendrement, mais aussi et surtout sur le plan de l'*expérience de l'avortement.* Celle-ci est analysée dans le chap. 7 où l'auteur esquisse la mise en place d'un cadre d'analyse susceptible de ramener à une même forme de descriptions un ensemble de pratiques et d'expériences, reflétant des trajectoires et des épreuves très diverses. Plutôt que de se satisfaire de

l'élucidation des structures et logiques qui sous-tendent le modèle de compétence de l'engendrement, ce qui ne suppose aucunement de s'interroger sur les pratiques, Boltanski cherche à établir des connexions fortes entre les règles ou logiques qui président à la grammaire de l'engendrement et leur mise à l'épreuve dans le monde vécu. L'enjeu est de taille, *car l'ambition est de dépasser l'opposition entre structure et phénomène*. Par ailleurs, la perspective adoptée ne cherche pas à faire valoir l'écart qui peut se profiler entre la règle et la pratique, la structure et le phénomène, mais au contraire, à montrer les *continuités* entre les deux registres et, davantage, les *prolongements* des premières dans les secondes.

> «Au lieu de mettre l'accent sur la distance entre les enseignements apportés par la démarche grammaticale et par l'approche depuis l'expérience, comme c'est souvent le cas dans les démarches de type structural, nous avons au contraire cherché à montrer comment ces deux approches pouvaient converger ou encore comment il était possible de retrouver depuis l'expérience, mais décrite dans un autre langage, les composantes dont la démarche grammaticale a montré la pertinence. »
>
> CF, p. 17.

Il y a comme une *dialectique* qui s'instaure entre le *structural* et le *phénoménal* que la démarche sociologique gagne à scruter scrupuleusement. C'est l'objectif que s'est assigné Boltanski pour construire son cadre d'analyse de l'engendrement. L'approche phénoménologique consiste ainsi à se pencher sur l'*expérience* des femmes, ayant vécu l'avortement, afin de décrire la manière dont elles l'ont éprouvé dans leur chair. À l'évidence, c'est pour rendre bien compte de la *singularité* de cette *expérience éprouvée dans la chair* que Boltanski a emprunté une voie *atypique* de la phénoménologie actuelle: celle tracée par Michel Henry.

De prime abord, on aurait pu s'attendre à ce qu'une autre phénoménologie, comme celle d'Alfred Schütz ou plutôt celle de Maurice Merleau-Ponty, soit convoquée pour servir de ressources à un usage sociologique (Corcuff, 2001).

On sait en effet que dès qu'il est question d'expérience, de *perception* ou du *corps*, c'est vers la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty que l'on se réfère volontiers. Or ici il n'en est rien! Et pour cause: il ne s'agit pas du tout du *corps*, mais de la *chair.* La grossesse est un état qui s'*incarne* dans la chair, elle est dans les *«tripes* », si l'on peut dire. Là aussi, comme pour l'établissement de la grammaire de l'engendrement, le concept de *chair* est la clé de voûte de l'approche phénoménologique.

> «Ce chemin, si tortueux et semé d'embûches soit-il, est peut-être le seul permettant de préciser le concept de *pratique* de l'articulation des modèles de compétence établis depuis une position d'extériorité et des récits que les personnes livrent à leur vie, quand, la « mettant en intrigue », elles s'interrogent sur les intentions et sur les motifs qui ont été les leurs dans l'action. C'est ainsi que la conception de *chair*, mise en œuvre, dans la première partie, de façon strictement structurale, puisque ses déterminations s'établissent uniquement par opposition au concept de parole – de façon à fonder la distinction entre l'engendrement par la chair et l'engendrement par la parole – est reprise et réélaborée, avec une orientation différente, où il s'agit de rendre compte de l'expérience de la chair au cours de la grossesse, comme dimension de la relation au corps propre. »
>
> CF, p. 17.

Boltanski se réfère à la *phénoménologie de la naissance* de Henry dont l'apport est de montrer la nécessité de substituer à la définition du naître comme « venir au monde » celle du naître comme « venir dans la vie » (Henry, 2003, p. 131).

Il lui emprunte notamment le concept *d'auto-affection* qui situe l'épreuve du vivre dans l'*immanence pure*: «Comment la vie engendre-t-elle l'ego en elle, faisant de lui un ego vivant? En tant qu'elle s'engendre elle-même et de la façon dont elle le fait. La vie s'engendre elle-même dans le procès de son auto-affection éternelle, procès en lequel elle vient en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, n'étant rien d'autre que l'éternelle félicité de cette pure jouissance de soi » (*Ibid.*, p. 132). On est en deçà de la séparation entre *sujet* et *objet* (CF, p. 268).

– Conclusion –

En guise de conclusion, nous voudrions clore le propos par quelques remarques soulignant les raisons qui nous ont conduits à entreprendre ce travail de synthèse et à relever, d'ores et déjà, son caractère inachevé.

Le présent ouvrage se veut une introduction à un courant de la sociologie française contemporaine que l'on a nommé *sociologie pragmatique*. Bien que cette appellation ne soit pas admise par tous, elle nous a semblé néanmoins refléter le nouveau « style » dont les représentants, loin de constituer une École ou d'adopter une perspective unifiée, ont en commun comme un « air de famille », pour reprendre une expression utilisée par Boltanski dans la préface.

Les travaux se réclamant de ce courant sont en effet hétérogènes et portent sur des domaines divers et variés (l'économie, le travail, le journalisme, l'écologie, la religion, l'entreprise, l'art...), sans parler des thèmes relevant de la sociologie morale et politique (sens de la justice, controverses dans l'espace public...). Il nous a été dès lors difficile de les présenter sérieusement sans tomber dans des simplifications. Aussi avons-nous préféré discuter en profondeur le cadre d'analyse du modèle des EG, en tenant compte des infléchissements et des changements survenus ultérieurement, en espérant revenir sur les applications de ce modèle dans d'autres domaines.

Il est vrai que, tout compte fait, nous avons consacré la «part belle » à la contribution de l'un des représentants de ce courant, Luc Boltanski, au détriment parfois d'autres expressions de ce « style », comme celle de Laurent Thévenot ou de Nicolas Dodier entre autres, mais cela s'est fait sans parti pris de notre part.

Cela étant dit, on doit bien avouer que l'évolution de la pensée de Boltanski par rapport au cadre initial du modèle des EG est venu jeter le trouble dans notre propre vision de la pragmatique, ce qui nous a motivés

à interroger de près les différents changements de perspectives pour en comprendre les tenants et aboutissants.

La leçon que l'on pourrait tirer est que, d'une part, le modèle des EG véhicule en son sein ses propres limites et se trouve parfois en tension avec le sens commun et les qualifications ordinaires des acteurs et que, d'autre part, en mobilisant d'autres apports théoriques, Boltanski cherche justement à atténuer les contradictions internes au modèle. De surcroît, il apparaît clairement qu'en développant un contre-modèle, son ambition est d'*éviter le bouclage* ou la saturation théorique, tirant ainsi un enseignement de ce qui s'est passé avec le modèle bourdieusien. La sociologie a beau construire des modèles perfectionnés, elle reste toujours la science de l'*inachèvement* et, par voie de conséquence, elle demeure elle-même *inachevée.* C'est ce principe épistémologique et éthique qui, nous semble-t-il, devrait demeurer le précepte de base de la sociologie pragmatique. En tous les cas, c'est ce principe qui, nous semble-t-il, se trouve à l'horizon de la sociologie de Boltanski dans la mesure où ce dernier tient à réfuter toute idée de modèle « clos ».

L'horizon pragmatique de la sociologie, son exigence première, est de prendre au sérieux les actions et justifications des personnes ordinaires et, ce faisant, d'éviter de confisquer leur parole au nom d'une prétendue objectivité scientifique, cherchant toujours à être au plus près de leurs préoccupations et expériences immédiates. Dès lors, l'objet de la sociologie n'est plus le même: il ne s'agit plus d'appréhender des entités préconstituées ou préétablies comme la société, le groupe, le système..., mais de scruter les *processus* et les *modalités* de catégorisation ou de mise en équivalence qui sont à leurs origines.

Tout cela est envisagé sous le signe du *pluriel.* C'est que la réalité est plurielle, comme l'a bien montré Schütz. Il existe une pluralité de manières d'être dans le monde ou plus précisément, une pluralité de mondes et de formes de l'expérience humaine. La sociologie devrait s'assigner la tâche de rendre compte des «modes divers d'engagement dans le monde », comme le défend Thévenot. Elle est, selon l'heureuse expression de celui-ci, la «science de la vie ensemble » (Thévenot, 2004).

Il apparaît que la perspective développée par la sociologie pragmatique permet d'ouvrir de nouveaux horizons pour l'élucidation à la fois des *modes de vivre ensemble* et des *expériences singulières* qui sont la manifestation d'une pluralité des formes de l'action. Alors, on aboutit à la conclusion que la sociologie, loin d'être une science du *général* exclusivement, est aussi et peut-être surtout la science des *processus de singularisation*, ce que Boltanski a appelé la *confection sociale des singularités.* Dans cette optique, elle doit forcément combiner plusieurs formes d'intelligibilité du réel et disposer d'outils méthodologiques et d'appareillage conceptuel lui permettant d'osciller entre le singulier et le *général, l'individuel* et le *collectif*, le *micro* et le *macro.* Ces catégories, à première vue antagonistes et même aux antipodes les unes par rapport aux autres, ne doivent pourtant pas être traitées séparément, mais plutôt dans leurs emboîtement et encastrement. Autrement dit, il ne faut pas favoriser ce qui les sépare, leur *discontinuité*, mais ce qui les rapproche afin de mettre l'accent sur leurs *continuités* et interactions.

– Bibliographie –

Ouvrages de référence

BONTE Pierre et IZARD Michel (sous la dir. de), (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

DOSSE François (1995), *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte.

GREIMAS Algirdas-Julien et COURTES Jean (1979), *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

Hacking Ian (2001), *Entre science et réalité. La construction sociale du « quoi »*, trad. fr., Paris, La Découverte, (1re éd. angl. : 1999).

LALANDE André (1983), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF (1re éd. 1926).

LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand (1990), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF (1re éd. 1987).

LEVINSON Stephen C. (1983), *Pragmatics*, London, Cambridge University Press.

MOESCHLER Jacques et REBOUL Anne (1994), *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris, PUE.

REBOUL Anne et MOESCHLER Jacques (1998), *La Pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*, Paris, Seuil.

SFEZ Lucien (éd.), (1993), *Dictionnaire critique de la communication* (vol. 1), Paris, PUF.

Introduction

Aron Raymond, (1962), *Dix-huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard.

BATIFOULIER Philippe (sous la dir. de) (2001), *Théorie des conventions*, Paris, Economica.

BECKER Howard S. et RAU William C. (1990), « Sociology in the 1990s », *Society*, vol. 30, n° 1, novembre-décembre, p. 70-74.

BERTHELOT Jean-Michel (2001), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF.

CORCUFF Philippe (2000), *Philosophie politique*, Paris, Nathan.

DE FORMEL Michel, OGIEN Albert et QUÉRÉ Louis (sous la dir. de) (2001), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte.

DODIER Nicolas (2005), «L'espace et le mouvement du sens critique », *Annales HSS*, n°1, janvier-février, p. 7-31.

DUBET François (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.

HOARAU Jacques (1992), «Description d'une conjoncture en sociologie », *Espaces Temps*, n°49-50, p. 6-25.

LAHIRE Bernard (1998), *L'Homme pluriel*, Paris, Nathan.

LATOUR Bruno (2006), *Changer la société. Refaire la sociologie*, Paris, La Découverte.

LEPETIT Bernard (sous la dir. de) 1995, *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel

THÉVENOT Laurent (2004), «Une science de la vie ensemble dans le monde », *Revue du MAUSS*, vol. 24, n°2, p. 115-126.

THÉVENOT Laurent (2006), *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.

Chapitre 1

AMBLARD Henri et al. (1996), *Les Nouvelles Approches sociologiques des organisations*, Paris, Seuil.

BÉNATOUÏL Thomas (1999), «Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture », *Annales HSS*, n° 2, mai-avril, p. 281-317.

BERTEN André (1993), « D'une sociologie de la justice à une sociologie du droit: À propos des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot », *Recherches sociologiques*, vol. 24, n° 1-2, p. 69-89.

BERTEN André (1997), «Compétences cognitives et procéduralisation », *Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 29, p. 1-32.

BLOOR David (1983), *Sociologie de la logique: les limites de l'épistémologie*, trad. fr., Paris, Pandore (1re éd. angl. : 1976).

BLOOR David (1997), «"Le programme fort" à l'épreuve de la mémoire », *Enquête*, vol. 5, n° 1, p. 55-68.

BOLTANSKI Luc (1990), *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.

BOLTANSKI Luc (2006), «Autour de De la justification: un parcours dans le domaine de la sociologie morale », in BRIVIGLIERI Marc, LAFAYE Claudette et TROM Dany (sous la dir. *de), Sens critique, sens de la justice*, Paris, Économica.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève (1999), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent (1987), *Les Économies de la grandeur. Cahiers du centre d'études de l'emploi*, Paris, PUF.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent (1989), *Justesse et justice dans le travail, Cahiers du centre d'études de l'emploi*, Paris, PUF.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

CALLON Michel et LATOUR Bruno (1991), «Introduction », in *La Science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, p. 7-36.

CHATEAURAYNAUD Francis (1991), *La Faute professionnelle*, Paris, Métailié.

CHATEAURAYNAUD Francis et TORNY Didier (1999), *Les Sombres Précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éd. de l'EHESS.

CHOMSKY Noam (1971), *Aspects de la théorie syntaxique*, trad. fr., Paris, Seuil (1re éd. amér. : 1965).

CHOMSKY Noam (1981), *Réflexions sur le langage*, trad. fr., Paris, Flammarion (1re éd. amér. : 1975).

CHOMSKY Noam (1987), *La Nouvelle Syntaxe*, trad. fr., Paris, Seuil (1ère éd. amer. : 1982).

CICOUREL Aaron (1979), *La Sociologie cognitive*, trad. fr., Paris, PUF (1ère éd. amer. : 1972).

CLAVERIE Élisabeth (1992a), « La Vierge, le désordre, la critique. Les apparitions de la Vierge à l'âge de la science », *Terrains*, n° 14, p. 60-75.

CLAVERIE Élisabeth (1992b), «Sainte indignation contre indignation éclairée. L'affaire du Chevalier de La Barre », *Ethnologie française*, vol. 3, n° XXII, p. 271-290.

CORCUFF Philippe (1995), *Les Nouvelles Sociologies*, Paris, Nathan.

DAVIS Martin (1988), «La connaissance tacite », *Hermès*, n°3, p. 85-108.

DE FORNEL Michel et QUÉRÉ Louis (sous la dir. de) (1999), *La Logique de la situation*, Paris, Éd. de l'EHESS.

DELEUZE Gilles (1981), *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit.

DODIER Nicolas (1991), «Agir dans plusieurs mondes », *Critique*, n° 529-530, juin-juillet, p. 427-458.

DODIER Nicolas (1993), *L'Expertise médicale. Essai de sociologie sur l'exercice du jugement*, Paris, Métailié.

DODIER Nicolas (1993), «Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique », *Réseaux*, n° 62, novembre-décembre, p. 63-85.

DODIER Nicolas (1995), *Les Hommes et les machines. La conscience collective dans les sociétés technicisées*, Paris, Métailié.

DODIER Nicolas (1996), «Les sciences sociales face à la raison statistique», Annales, n°2, p. 409-428.

DUPUY Jean-Pierre (1989), «Convention et Common Knowledge », *Revue économique*, vol. 4, n°2, mars, p. 361-400.

FELSTINER William L. F., ABEL Richard L. et SARAT Austin (1991), «L'émergence et la transformation des litiges: réaliser, reprocher, réclamer... », *Politix*, n° 16, p. 41-54.

GOODY Jack (1979), *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. Fr., Paris, Minuit, (1re éd. amér. : 1977).

ISAMBERT François-André (1994), «Après l'échec du "programme fort", une sociologie du contenu de la science reste-t-elle possible? », in BOUDON Raymond et CLAVELIN Maurice (éd.), *Le Relativisme est-il résistible ? Regards sur la sociologie des sciences*, Paris, PUF, p. 51-76.

LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand (1990), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF (1re éd. 1977).

LATOUR Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LATOUR Bruno (1994), «Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, vol. 36, n° 4, p. 587-607.

LATOUR Bruno (1995), *La Science en action*, Paris, Gallimard.

LATOUR Bruno (2001), *Pasteur: guerre et paix des microbes, suivi de Irréduc*tions, Paris, La Découverte (1re éd. : 1984).

LATOUR Bruno et WOOLGAR Steve (1988), *La Vie en laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte (1re éd. amér. : 1979).

LEMIEUX Cyril (2000), *Mauvaise presse: Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques*, Paris, Métailié.

LENCLUD Gérard (1992), « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in ATHABE Gérard, FABRE Daniel et LENCLUD

Gérard (sous la dir. de), *Vers une ethnologie du présent,* Paris, Éd. de la MSH, p. 9-37.

LEWIS David K. (1969), *Convention,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

PIATELLI-PALMARINI Massimo (sous la dir. de) (1979), *Théories du langage. Théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky,* Paris, Seuil.

RAUSY Jean-Baptiste (1996), « Conflit et consensus », in CANTO-SPERBER Monique (sous la dir. de), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* Paris, PUF, p. 288-294.

SCHELLING Thomas C. (1986), *Stratégie du conflit,* trad. fr., Paris, PUF (1re éd. amér. : 1960).

THÉVENOT Laurent (1992a), « Jugements ordinaires et jugement de droit », *Anna*les *ESC,* n° 6, novembre-décembre, p. 1279-1299.

THÉVENOT Laurent (1992b), «Un pluralisme sans relativisme? Théories et pratiques du sens de la justice », in AFFICHARD Joëlle et DE FOUCAULD Jean-Baptiste (éd.), *Justice sociale et inégalités*, Paris, Éd. Esprit, p. 221-253.

VINCK Dominique (1995), *Sociologie des sciences*, Paris, Armand Colin.

WALZER Michael (1997a), *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. fr., Paris, Seuil, (1re éd. amér. : 1983).

WALZER Michael (1997b), «Comment valoriser le pluralisme? Une lecture d'Isaiah Berlin », in *Pluralisme et démocratie*, Paris, Ed. Esprit, p. 131-147.

Chapitre 2

BOLTANSKI Luc (1990a), *L'Amour et la justice, op. cit.*

BOLTANSKI Luc (1990b), « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, vol. 10-11, n° 3, p. 124-134.

BOLTANSKI Luc (1993a), «Dissémination ou abandon: la dispute entre amour et justice. L'hypothèse d'une pluralité de régimes d'action », in LADRIÈRE Paul, PHARO Patrick et QUERÉ Louis (sous la dir. de), *La Théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Éd. du CNRS, Paris, p. 235-259.

BOLTANSKI Luc (1993b), *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié.

BOLTANSKI Luc (1999-2000), « Une sociologie sans société? », *Le Genre humain*, hiver-printemps, p. 303-311.

BOLTANSKI Luc (2000a), « La cause de la critique (1) », *Raisons Politiques*, n° 3, p. 159-184.

BOLTANSKI Luc (2000b), « La cause de la critique (II) », *Raisons Politiques*, n° 4, p. 135-159.

BOLTANSKI Luc (2004), « Usages faibles, usages forts de l'habitus », in ENCREVÉ Pierre et LAGRAVE Rose-Marie (sous la dir. de), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, p. 153-161.

BOLTANSKI Luc, DARRE Yann et SCHILTZ Marie-Ange (1984), « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 51, mars, p. 3-40.

BOLTANSKI Luc, GODET Marie-Noëlle et CARTRON Damien (1995), « Messages d'amour sur le Téléphone du dimanche », *Politix*, n° 31, p. 30-76.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent (1989), (sous la dir. de), *Justesse et justice dans le travail, op. cit.*

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent (1991), *De la justification*, op. cit.

CAILLÉ Alain (1994), *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte.

CHAUVIRÉ Christiane et OGIEN Albert (sous la dir. de), (2002), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action* (Raisons pratiques n°13), Paris, Éd. de l'EHESS.

CLAVERIE Élisabeth (2003), *Les Guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

CLAVERIE Élisabeth et LAMAISON Pierre (1989), *Le Mariage impossible. Terre et parenté au Gévaudan au XVIII*e siècle, Paris, Fayard.

DORTIER Jean-François (propos recueillis par) (1994), «Agir et vivre en commun. Entretien avec Luc Boltanski », *Sciences Humaines*, hors-série n°5, mai-juin, p. 13-15.

DOSSE François (1994), «Don, contre-don et re-don-dance », *Revue européenne des sciences sociales*, tome 32, n°99, p. 285-292.

GARFINKEL Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press.

GIDDENS Anthony (1987), *La Constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, trad. fr., Paris, PUF, (1re éd. angl. : 1984).

GODBOUT Jacques T. (1992), «Brèves remarques à propos du modèle de l'agapè », *Revue du MAUSS*, vol. 15-16, n° 1-2, p. 239-242.

GOFFMAN Erving (1973a), *La Mise* en *scène de la vie quotidienne*, 1. *La Présentation de soi*, trad. fr., Paris, Minuit.

GOFFMAN Erving (1973b), *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 2. Les Relations *en public*, trad. fr, Paris, Minuit.

PIETIE Albert (1994), «Entretien avec Luc Boltanski : Y a-t-il une nouvelle sociologie française? », *Recherches sociologiques*, n°2, p. 87-99.

SCHÜTZ Alfred (1987), *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, trad. fr., Paris, Klincksieck.

SENNETT Richard (2000), *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, trad. fr., Paris, Albin Michel, (1re éd. angl. : 1998).

TRÉVENOT Laurent (1995), «Sociétés à plusieurs grandeurs », in DORAY B. et RENNES J.-M. (éd.), *Carrefours sciences sociales* et *psychanalyse: le moment moscovite,* L'Harmattan, p. 195-215

THÉVENOT Laurent (1996), «Éthique et sens du juste. Enquête sur les jugements de valeur », in LIVET Pierre (textes réunis par) (1996), *L'Éthique à la croisée des savoirs,* Paris, Vrin, p. 149-177.

Chapitre 3

ABEL Olivier (2000), «Les arts dans la cité après Le Nouvel Esprit du *capitalisme* », *Autres Temps,* n° 66, été, p. 37-60.

AMBLARD Henri et *al.* (1996), *Les Nouvelles Approches...,* op. *cit*

BLUMER Herbert (1969), *Symbolic Interactionism,* Berkeley Los Angeles, University of California Press.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève (1998), «Les "petits" dans une société de réseaux (entretien avec Ève Chiapello et Luc Boltanski) », *Autres temps,* n° 59, automne, p. 15-21.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève (1999), *Le Nouvel Esprit du capitalisme, op. cit.*

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève (2001), «Comment interpréter les changements du capitalisme. Réponses à quelques critiques », *Sociologie du travail,* vol. 43, n°2, p. 409-421.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent (1991), *De la justification, op. cit.*

CONEIN Bernard, DODIER Nicolas et THÉVENOT Laurent (sous la dir. de) (1993), *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire (Raisons pratiques n°4*), Paris, Ed. de l'EHESS.

DUMONT Louis (1979), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications,* Paris, Gallimard (1re éd. : 1969).

EYMARD-DUVERNAY François et MARCHAL Emmanuelle (1997), *Façons de recruter. Le Jugement des compétences sur le marché du travail, Paris, Métailié.*

GAUTIER Claude (2001), « La sociologie de l'accord: justification contre déterminisme et domination: à propos du *Nouvel Esprit du capitalisme* de Luc Boltanski et Ève Chiapello », Politix, vol. 54, n°14, p. 197-220.

HEINICH Nathalie (2000), *Être écrivain. Création et identité*, Paris, La Découverte.

RICŒUR Paul (1995), *Le Juste*, Paris, éd. Esprit.

SMITH Adam (2001), *Théorie des sentiments moraux*, trad. fr., Paris, PUF (1re éd. angl. : 1759).

THÉVENOT Laurent (1990*a*), «L'action qui convient », in PHARO Patrick et QUÉRÉ Louis (sous la dir. de), *Les Formes de l'action. Raisons pratiques*, n° 1, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 39-69.

THÉVENOT Laurent (1990*b*), «Agir avec d'autres. Conventions et objets dans l'action coordonnée », in LADRIÈRE Paul, PHARO Patrick et QUÉRÉ Louis (sous la dir. de), *La Théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, Éd. du CNRS, p. 275-289.

THÉVENOT Laurent (1991), «L'entendement dans la cité marchande selon la théorie des sentiments moraux », *Cahiers d'Économie Politique*, n° 19, L'Harmattan, p. 5-27.

THÉVENOT Laurent (1994), «Le régime de familiarité. Des choses en personne », *Genèses*, n° 17, p. 72-101.

THÉVENOT Laurent (1996), «Mettre en valeur la nature. Disputes autour d'aménagements de la nature, en France et aux États-Unis », *Autres temps*, n° 49, printemps, p. 27-50.

THÉVENOT Laurent (1998*a*), «À l'épreuve des grands principes », *Sciences humaines*, n° 79, janvier, p. 20-23.

THÉVENOT Laurent (1998*b*), «Pragmatiques de la connaissance », in BORZEIX Annie, BOUVIER Alban, PHARO Patrick (sous la dir. de), Sociologie et connais*sance. Nouvelles approches cognitives*, Paris, Éd. du CNRS, p. 101-139.

THÉVENOT Laurent et LAFAYE Claudette (1993), « Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de sociologie*, vol. 4, n° 41, p. 495-524.

TPEPOS Jean-Yves (1998), « Catégories et mesures », *in* BORZEIX Annie, BOUVIER Alban, PHARO Patrick (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 91-100.

WALZER Michaël (1997), *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éd. de l'Esprit.

Chapitre 4

ABEL Olivier (1996), *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, *op. cit.*

BIDET Jacques (2002), « L'esprit du capitalisme. Questions à Luc Boltanski et Ève Chiapello », in LOJKINE Jean (sous la dir. de), *Les Sociologies critiques du capitalisme. En hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, PUF, p. 215-233.

BOLTANSKI, Jean-Élie (2002), *La Révolution chomskyenne et le langage*, Paris, L'Harmattan.

BOLTANSKI Luc (1990), *L'Amour et la justice*, *op. cit.*

BOLTANSKI Luc (2002), « Nécessité et justification », *Revue économique*, vol. 53, n°2, mars, p. 275-289.

BOLTANSKI Luc (2004), *La Condition fœtale. Sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc (2005), «Contraintes et expériences de l'engendrement. Entretien avec Luc Boltanski (Propos recueillis par M. Foessel et M-O. Padis) », Esprit, n° 311, janvier, p. 86-93.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent (1991), *De la justification*, *op. cit.*

BOURDIEU Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz.

CALLON Michel, LASCOUMES Pierre et BARTHE Yannick (2001), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil.

CAYLA Olivier et THOMAS Yan (2002), *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, Paris, Gallimard.

CHOMSKY, Noam (2005), *Nouveaux Horizons dans l'étude du langage et de l'esprit*, Paris, Stock (1re éd. amér. 2000).

CORCUFF Philippe (2000), « Tâtonnements d'une nouvelle critique sociale », *Mouvements*, n°9/10, mai-août, p. 222-225.

CORCUFF Philippe (2001), «Usage sociologique de ressources phénoménologiques: un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie » in Benoît Jocelyn et Karsenti Bruno (sous la dir. de), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, p. 125-126.

DE CERTEAU Michel (1990), *L'Invention du quotidien.* 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard.

DUMONT Louis (1977), *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

FOESSEL Michaël (2005), « La chair et le social. À propos de La Condition fœtale de Luc Boltanski », *Esprit*, n°311, janvier, p. 77-85

GAUTHIER David (2000), *Morale et contrat. Recherches sur les fondements de la morale*, Liège, Mardaga.

GOFFMAN Erving (2002), *L'Arrangement des sexes*, trad. fr., Paris, La dispute (1re éd. s. : 1977).

HENRY Michel (2003), « Phénoménologie de la naissance », in HENRY, Michel, De *la phénoménologie*, Paris, PUF, p.127-142.

HIRSCHMAN Albert O. (1980), *Les Passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. fr., Paris, PUF (1re éd. amér. : 1977).

JANKÉLEVITC Vladimir (1981), *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Seuil.

KARSENTI Bruno (2005), « Arrangements avec l'irréversible », *Critique*, n°695, avril, p. 321-336.

LALANDE, André (1983), *Vocabulaire technique, op. cit.*

LAOUREUX Sébastien (2004), « Vers un régime de l'auto-affection? Remarques sur la possibilité de formaliser un régime de passivité », *Recherches Sociologiques,* n°2. p. 155-166.

LAFAYE Claudette et THÉVENOT Laurent (1993), « Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature », *op. cit.*

LATOUR Bruno (1995), « Moderniser ou écologiser? À la recherche de la « septième » cité », *Écologie politique*, n°3, printemps, p. 5-27.

NACHI Mohamed (2001), « La vertu du compromis: dimensions éthique et pragmatique de l'accord », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n°46, p. 81-110.

NACHI Mohamed (2003), *Éthique de la promesse. L'agir responsable*, Paris, PUF.

NACHI Mohamed (2004), « Introduction. Dimensions du compromis: Arguments pour la constitution d'une théorie du compromis », *Information sur les sciences* sociales, vol. 43, n°2, p. 131-143.

NACHI Mohamed et PÉRILLEUX Thomas (sous la dir. de), « Du contrôle à la responsabilisation. Approches de l'entreprise et du système pénal », *Recherches Sociologiques,* Volume 43, n°1.

NACHI Mohamed et DE NANTEUIL Matthieu (2005), « Compromis, pluralisme et régulation », in NACHI Mohamed et DE NANTEUIL Matthieu (sous la dir. de), *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique,* Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, p. 11-42.

RICŒUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (1991), « Pour une éthique du compromis (entretien avec P. Ricœur) », *Alternatives non violentes*, n°80, p. 2-7.

SCHELLING Thomas C. (1986), *Stratégie du conflit, op. cit.*

SIMMEL Georg (1981), *Sociologie et épistémologie, op. cit.*

SIMMEL Georg (1999), *Sociologie,* Paris, PUF.

THÉVENOT Laurent (1985), «Les investissements de forme », *Cahiers du centre d'études de l'emploi,* p. 21-71.

THÉVENOT Laurent (1996a), « Justification. Justification et compromis », *op. cit.*

WALZER Michaël (1990), *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, trad. fr., Paris, La Découverte (1re éd. amér. : 1987).

WEBER Max (2003), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Gallimard (1re éd. ail. : 1904-1905).

Introduction à la sociologie pragmatique

Mohamed NACHI

Préface de Luc BOLTANSKI

Cursus

ARMAND COLIN